This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08188151 2

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

5292

STUDIEN ZUR INDISCHEN ERZÄHLUNGSLITERATUR.

I.

582548

PACCEKABUDDHAGESCHICHTEN.

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
MIT GENEHMIGUNG
DER HUMANISTISCHEN SEKTION
DER WEITBERÜHMTEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU UPSALA
ZUR ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG VORGELEGT

VON

JARL CHARPENTIER
LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 24. OKTOBER 1908, 10 UHR VORMITTAGS
IM HÖRSAAL IV STATTFINDEN.

UPSALA 1908
AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI
EDV. BERLING.

Digitized by Google

Digitized by Google

STUDIEN ZUR INDISCHEN ERZÄHLUNGSLITERATUR.

I.

PACCEKABUDDHAGESCHICHTEN.

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG

DER HUMANISTISCHEN SEKTION

DER WEITBERÜHMTEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU UPSALA

ZUR ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG VORGELEGT

VON

JARL CHARPENTIER

LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 24. OKTOBER 1908, 10 UHR VORMITTAGS

IM HÖRSAAL IV STATTFINDEN.

UPSALA 1908

AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI

EDV. BERLING.

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
582548
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1912 L

Harvard College Library
JAN 14 1911
From the University
by exchange

HARVARD COLLEGE
DUPLICATE
LIBRARY

Digitized by Google

Vorwort.

Auf den folgenden seiten wird der meines wissens erste versuch gemacht, diejenigen indischen legenden, die sich an den berühmtesten der sogenannten *paccekabuddha's*[1] knüpfen, kurz zu verwerten. Dass eine solche erste arbeit an vielen stellen unvollständig und sogar fehlerhaft sein muss, davon kann niemand mehr überzeugt sein als der verfasser selbst; jedoch hege ich die hoffnung, dass damit mindestens etwas für die märchenkunde Indiens erreicht sein wird. Andere forscher werden mit ausgedehnterem material und grösserem glück die lücken vervollständigen können, die sich an leider allzu vielen stellen meiner arbeit finden werden, vielleicht darf ich auch selbst hoffen einmal später was dazu beisteuern zu können.

Leider ist — mit ausnahme der epochemachenden arbeit Benfey's — bis in die letzte zeit die indische erzählungslitteratur, die so unendlich reiche schätze birgt, allzu wenig bearbeitet worden. In den letzten jahrzehnten haben sich aber mehrere ausgezeichnete forscher — wie Jacobi, E. Leumann, L. Feer, Lüders, Tawney, J. J. Meyer, Hertel u. a. — bemüht teils neue fundgruben dieser literatur ans licht zu ziehen, teils das alte sowie das neu gefundene geschichtlich und komparativ zu verwerten. Wenn es mir gelungen wäre, zu dieser grossen arbeit mindestens etwas beigesteuert zu haben, das zur aufklärung einiger probleme von nutzen sein könnte, dann wäre die mühe, die ich bei dieser arbeit aufgewendet habe, vielfältig zurückerstattet worden.

---

[1] Dass ich die päliform des wortes verwendet habe, hat darin seinen grund, dass sie unendlich viel gewöhnlicher ist als sowohl *pratyekabuddha* wie *patteyabuddha*.

Digitized by Google

Meine abhandlung war ursprünglich viel weitläufiger und umfasste auch mehrere kleine abteilungen, die mit den *paccekabuddha*-geschichten nicht in zusammenhang standen. Da es sich aber nicht als ratsam herausstellte eine so ausgedehnte arbeit als dissertation drucken zu lassen, habe ich die kleineren abschitte weggelassen um sie anderswo zu publizieren (von diesen werden zwei in der ZDMG. demnächst erscheinen). Es schien mir nämlich am angemessensten die *paccekabuddha*-geschichten, denen doch ein gemeinsamer zug inneliegt, an einer stelle zu vereinigen.

Es ist mir beim abschluss dieser kleinen vorbemerkung eine ebenso angenehme wie notwendige pflicht allen denen, die mir bei meiner arbeit auf irgend eine weise behülflich gewesen sind, meinen besten dank auszusprechen. Dabei muss ich zuerst meiner beiden lehrer gedenken: Professor Dr. K. F. Johansson, der mir während meiner ganzen studienzeit immer mit der grössten freundlichkeit und dem lebhaftesten interesse entgegengekommen ist, hat mir überhaupt den ersten anstoss zur beschäftigung mit der indischen erzählungsliteratur gegeben; bei meiner jetzigen arbeit hat er mir immer mit der wertvollsten hülfe in rat und tat beigestanden. Ihm sei deswegen ein gebührender anteil meiner dankbarkeit ausgesprochen; alles was ich ihm schulde, kann leider in diesen kurzen zeilen nicht ausgedruckt werden. Geh. Regierungsrat Professor Dr. Herrmann Jacobi a. d. Univ. Bonn a. Rh., bei dem ich das sommersemester 1907 studierte, hat mich zuerst in das studium der prākritliteratur und des Jainismus eingeführt; später hat er mir während der ausarbeitung des vorliegendes werkes mehr als einmal durch wertvolle briefliche mitteilungen hülfe geleistet. Die zeit, in der ich das glück hatte seine tiefen kenntnisse und unvergleichlich feinfühlige würdigung der indischen literatur, seinen scharfsinn und grossartigen entusiasmus für die indologie kennen zu lernen, wird bei mir immer in teuerem andenken bewahrt bleiben.

Meinem fachgenossen an der hiesigen universität, Herrn Cand. phil. H. Smith, verdanke ich auch mehrere scharfsinnige bemerkungen und glückliche verbesserungen, die er mir bei der vorbereitenden diskussion meiner abhandlung in unserem seminar gütigst mitgeteilt hat.

Den herren, Professor Dr. E. Leumann a. d. Univ. Strassburg i. E., der mir bei brieflichen anfragen in liebenswürdigster weise geholfen hat, und Dr. W. Hüttemann in Marxloh, der mir gütigst seine ganze kollation der *Nāyādhammakahāo* zu verfügung stellte,

Digitized by Google

sowie Professor Dr. E. PAVOLINI in Florenz, dem ich eine gütige nachricht über eine seiner arbeiten verdanke, sei auch mein herzlichster dank ausgesprochen.

Schliesslich ist es mir auch eine angenehme pflicht Herrn Stud. phil. E. STUMPP aus Worms a. R., der während seines aufenthaltes an der hiesigen universität sich der arbeit unterzog mein manuskript durchzusehen, und ohne dessen hülfe der deutsche ausdruck gewiss überaus unbeholfen gewesen wäre, meine dankbarkeit zu bezeugen.

Upsala am 1 juni 1908.

JARL CHARPENTIER.

Digitized by Google

Abkürzungen.

Abh.DMG. = Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Acad. = Academy.
Actes du XII congrès d. oriental. = Actes du XII congrès des orientalistes, Firenze 1900.
Açvaghoṣa Buddhacarita ed. Cowell, Oxford 1893.
Ait. Br. = Aitareya Brāhmaṇa.
Album Kern, Leiden 1903.
Amm. Marc. = Ammianus Marcellinus.
Añg. Nik. = Aṅguttara Nikāya.
Āp. = Āpastamba.
Arjunavarmadeva, komm. zu Amaru.
Aup. S. = Aupapātika Sūtra.
Ausg. Erz. = Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī von H. Jacobi, Leipzig 1886.
Āyāranga (Sutta).
Āvaçyaka Cūrṇi.
Āvaç. erz. = Die Āvaçyaka—Erzählungen herausgegeben von E. Leumann, Leipzig 1897.
Āvaç. niry. = Āvaçyaka Niryukti.
Avad. çat. = Avadāna Çataka ed. Speyer, St. Petersburg 1902— .

Bālakṛṣṇa, komm. zu Bāṇa's Kādambarī
Ballini Agadadatta, Firenze 1903.
Bāudh. = Bāudhāyana.
BB. = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen herausgegeben von Bezzenberger und Prellwitz.
Benfey Pantsch. = Pantschatantra übersetzt von Th. Benfey, 1—2. Leipzig 1859.

Digitized by Google

Bh. P. = Bhāgavata Purāṇa.
Bhāṇḍarkar Rep. = Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency 1883—84, Bombay 1884.
Bigandet Vie ou légende de Gaudama, Paris 1878.
BR. = Böhtlingk-Roth Sanskritwörterbuch.
Bṛhatkathāmañjarī of Kṣemendra, Bombay 1901 (= Kāvyamālā 69).
Bṛhadār. Up. = Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.
Buddhaghoṣa, komm. zu Dhammapada.
Burnouf Introduction à l'histoire du buddhisme indien, 2 éd., Paris 1876.
» Lotus de la bonne loi, Paris 1852.
Bühler, Leben d. Hemac. = Über das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra, Wien 1889.

Çāntyācārya, verf. einer vṛtti zu Uttarajjhayaṇa.
Çāntisūri, » » ṭīkā » »
Çat. Br. = Çatapatha Brāhmaṇa.
Childers = A Dictionary of the Pāli language by R. C. Childers, London 1875.
Çīlāṅka, komm. zu Sūtrakṛtāṅga.
Çivadāsa, verf. einer rezension der Vetālapañcaviṁçati.
Cowell Jātaka = The Jātaka translated (by Chalmers, Rouse, Francis, Neil and Cowell) under the editorship of E. B. Cowell, I—VI, Cambridge 1905—1907.
Çubhaçīlagaṇi, verf. einer rezension des Kathākoça.
Çukasaptati (text. simpl. ed. R. Schmidt, Leipzig 1893 [Abh.DMG.] — übers. von R. Schmidt, Kiel 1894).
Cunningham, Ancient geography of India I, London 1871.
» Stūpa of Bharhut, London 1879.

Daçak(umāracarita) ed. by N. B. Godabole and K. P. Parab, Bombay 1898. [Vgl. weiter Meyer].
Deçīn. = Deçīnāmamālā des Hemacandra ed. Pischel, Bombay 1880.
Devendra, verf. einer ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa [zum teil herausgegeb. in Ausg. Erz. von Jacobi].
Dh. = Dhātupāṭha.
Dhp. = Dhammapada (ed. Fausbøll, 1 aufl. Kopenhagen 1855, 2 aufl. London 1900).
Dhp. Dutreuil de Rhin = Kharoṣṭhihdschr. des Dhp. herausgegeb. von Senart JA. 9, XII.
Divyāvad. = Divyāvadāna ed. by Cowell and Neil, Cambridge 1886.

Digitized by Google

F., Fausbøll s. Jāt.
Ferguson, Tree and Serpent Worship, London 1868.
Franke, Pāligr. u. lex. = Pāligrammatik und lexicographie, Strassburg 1902.
» P. u. Skt. = Pāli und Sanskrit, Strassburg 1902.

Gandhavaṁsa (herausgegeb. in JPTS. 1886).
GIAPh. = Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde herausgegeb. von Bühler und Kielhorn.
Govindasvāmin, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
GSAI. = Giornale della Società Asiatica Italiana.

Hārāvalī.
Hariv. = Harivaṁça.
Hc. = Hemacandra's Grammatik der Prākrit-Sprachen herausgegeb. von R. Pischel, 1—2, Halle 1877—80.
Hehn Kulturpflanzen = Kulturpflanzen und Haustiere, 6 aufl. von O. Schrader, Berlin 1894.
Hemac. Pariçiṣṭap = Sthavirāvalīcarita or Pariçiṣṭaparvan by Hemacandra ed. by H. Jacobi, Calcutta 1883.
Herod. = Herodot.
Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. = Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariçiṣṭaparvan, Leipzig 1908.
» Südl. Pañc. = Das südliche Pañcatantra, Leipzig 1906 (Sächs. Ahb. XXIV: 5).

IA. = Indian Antiquary.
Ind. Spr. = Indische Sprüche von Böhtlingk, 1—3, St. Petersburg, 1870—73.
Ind. Str. = Indische Streifen von Weber.
I. St. = Indische Studien herausgegeb. von Weber.

JA. = Journal Asiatique.
Jāt., jāt. = The Jātaka together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha ed. by V. Fausbøll, I—VII, London 1877—97. [Auch mit F., Fausbøll citiert].
Jātakamālā ed. Kern, Boston 1891 (= HOS. I).
Jen. Litteraturzeit. = Jenaer Litteraturzeitung.
Johansson Shāhbāzgarhi = Dialekt der Shāhbāzgarhi-Redaktion der Edikte des Açoka, I Or. Congr. 8, II, 115 ff., II Upsala 1890.
JPTS. = Journal of the Pāli Text Society.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatical Society.

Digitized by Google

Kāç. = Kāçikā.
Kādambarī of Bāṇa ed. by Peterson, 1—2, Bombay 1899—1900.
Kalāvilāsa von Kṣemendra.
Kalhaṇa's Chronicle of the kings of Kas'mīr translated by M. A. Stein, 1—2, Westminster 1900.
Kāmas(ūtra) des Vātsyāyana übersetzt von R. Schmidt, 2 aufl., Leipzig 1900.
Kathākoça = The Kathākoça or treasury of stories translated by C. H. Tawney, London 1895 (Or. Transl. F.).
Kāuṣ. Up. = Kāuṣītaki Upaniṣad.
Kern Bijdrage = Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pali-geschriften voorkomende.
KS. = Kalpasūtra des Bhadrabāhu.
KSS. = Kathāsaritsāgara ed. by Durgāprasād, 2 ed., Bombay 1903.
Kullūka, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
KZ. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgegeb. von A. Kuhn, A. Schleicher, E. Kuhn, J. Schmidt und W. Schulze.
Lakṣmīvallabha, verf. einer sanskrit-ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa.
Lalit. = Lalita Vistara.
Lévi, Le Theâtre Indien, Paris 1890.
» Le Nepal, 1—2, Paris 1905.
Liebrecht Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.
M., Manu = Mānavadharmaçāstra ed. Jolly, London 1887.
Mahābhāṣya.
Mahāv. = Mahāvagga.
Majjh. N(ik). = Majjhima Nikāya (ed. Trenckner u. Chalmers. PTS.).
Malayagiri, komm. zu Nandīsūtra.
Mārasaṁy. = Mārasaṁyutta.
Mārk. P. = Mārkaṇḍeya Purāṇa.
MBh. = Mahābhārata [I—IV, Calcutta 1834—39].
Meyer Daçakumāracarita (übers.), Leipzig 1902.
» Two twicetold tales, Chicago 1903.
» Kṣemendra's Samayamātṛkā (übers.), Leipzig 1903.
Mhv. = Mahāvastu publié par E. Senart, I - III, Paris 1882—97.
Mṛcch(akatikā) herausgegeb. von Stenzler, Bonn 1846.
Mudrārākṣasa by Viçākhadatta ed. by K Tr. Telang, Bombay 1884.
Nandana, komm. zu Mānavadharmaçāstra.
Nāyādh. = Nāyādhammakahāo (citiert nach W. Hüttemanns kollation des textes).
Neumann Die Reden Gotamo Buddho's, I—III, Leipzig 1896—1902.

Digitized by Google

Oldenberg Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5 aufl., Berlin 1906.

Oman The Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1905.

Pāṇ. = Pāṇini.

Pañc. = Pañcatantra.

Pañcasāyaka (bei R. Schmidt Beitr. z. ind. erot.).

Pavolini La novella di Brahmadatta, Roma 1892.

Pischel Leben und Lehre des Buddha, Berlin 1906.

» Pkt. Gr. = Grammatik der Prakrit-Sprachen, Strassburg 1900.

Praphulla Chandra Ráy, A History of Hindu Chemistry I, London 1907.

Protap Chundra Roy, engl. übersetzer des MBh.

Ragh. = Raghuvaṁça.

Rājan. = Rājanighaṇṭu.

Rājatar. = Rājatarāṅginī.

Rām. = Rāmāyaṇa.

Rep. of the arch. survey of west. India = Report of the archæogical survey of Western India.

Rhys Davids Buddhist Birth Stories, London 1880.

RV. = Rig-Veda.

Samayamātṛkā af Kṣemendra, ed. by Durgāprasād and K. P. Parab, Bombay 1888 (= Kāvyamālā 10) — übers. von J. J. Meyer, Leipzig 1903.

Sāṁkhyaprav. = Sāṁkhyapravacanabhāṣya by Vijñānabhikṣu ed. by R. Garbe, Boston 1895 (HOS.).

Saṁyaktvakāumudī (s Weber SBBAW. 1889: 2).

Saṁy. Nik. = Saṁyutta Nikāya ed. L. Féer and C. Rhys Davids, I—VI, London (PTS.) 1884—1904.

SB. = Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. classe.

SBBAW. = Sitzungs-Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

SBE. = Sacred Books of the East.

Scherman Visionslitt. =

Schmidt Beitr. z. ind. erot. = Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902.

» Fakire und Fakirthum im alten und modernen Indien, Berlin 1908.

Schrader Reallexikon der indogermanischen altertumskunde, Strassburg 1901.

Digitized by Google

Siddhacandra, komm. zu Kādambarī.
Siṁhāsanadvātriṁçikā (s. Weber I. St. 15).
SN. = Sutta Nipāta ed Fausbøll, London 1885.
Spence Hardy Manual of Buddhism, London 1860.
Speyer Studies about the KSS. = Studies about the Kathāsaritsāgara, Amsterdam 1908 (= Verhandel. d. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII : 5).
Stursberg Das Cāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadasa Kavirāja, Leipzig 1907.
Sūtrakṛt. = Sūtrakṛtāṅga.
Sørensen Index = An Index to the proper names in the Mahābhārata, London 1904— .

Tac. Germ. = Taciti Germania.
Tawney (KSS) = The Kathāsaritsāgara or Ocean of the streams of story translated from the original sanskrit by C. H. Tawney, 1—2, Calcutta 1880—84.
Therīg. = Therīgāthā.

Uhle Die Vetālapañcaviṁçatikā, Leipzig 1881 (Abh. DMG. VIII).
Utt., Uttarajjh. = Uttarajjhayaṇa (vgl. unten p. 172).
Uttarādhy. niry. = Uttarādhyayananiryukti.

Vajracched. = Vajracchedika.
Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Vālmīki bis auf Māgha, Leipzig 1907 (= E. Leumann's Indika n:o 3).
Varāh. Mih. Bṛh. S. = Varāha Mihira's Bṛhat-Saṁhitā.
Vāsav. = Vāsavadattā.
Vāyu. P. = Vāyu-Purāṇa.
Vi. = Viṣṇusmṛti.
Windisch Māra und Buddha, Leipzig 1895 (= SA. XV : 4).
Winternitz Gesch. d. ind. Litt. = Geschichte der indischen Litteratur I, Leipzig 1904—08.
VP. = Viṣṇu-Purāṇa (nach Wilsons übers.).
Vṛddha-Cāṇakya, Bombay 1858.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Yaçodhara, komm. zu Vātsyāyana's Kāmasūtra.
Yogas. = Yogasūtra.

ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Digitized by Google

Digitized by Google

Paccekabuddhageschichten.

I. Die geschichte von dem könige und seinem freunde, der ein paccekabuddha wurde.

Nach Pischel Leben und Lehre des Buddha p. 94 kommen die sogenannten *paccekabuddha's* in den alten pāli-texten ziemlich selten vor und bezeichnen nur heilige, die eine stufe höher als die *arhat's* stehen.[1] Obwohl also die *paccekabuddha's* vielleicht einen minder allgemein bekannten heiligentypus repräsentieren, bürgen die texte doch dafür, dass man sie konsequent und mit stereotypen ausdrücken in die welt der buddhisten eingegliedert hatte. Auch bei den jainisten kommen *patteyabuddha's* vor, und es giebt geschichten von solchen heiligen, die den texten beider sekten gemeinsam sind. Dies müssen wohl ältere heiligenlegenden sein, die die beiden sekten selbständig aufgenommen und zu *paccekabuddha*-geschichten gemacht haben.

In den jātaka's sind die *paccekabuddha's* entweder viele, deren gewöhnlich fünfhundert vorkommen, die in der Nandamūla-höhle im Himālaya wohnen und mit verschiedenen wunderkräften ausgestattet sind; oder es sind deren vier (jāt. 408, worauf ich unten zurückkomme) usw.; oder aber sie treten nur vereinzelt auf. Eine geschichte von einem solchen *paccekabuddha*, der ursprünglich freund und spielgenosse eines prinzen war und dann als dieser könig wird, die *paccekabodhi* erreicht und später zurückkehrt um den könig zu bekehren, werde ich hier behandeln. Die quellen die ich ausgebeutet habe, sind: Arindamajātaka in Mahāvastu III 449—461; Darīmukhajātaka (jāt. 378, Fausbøll III 238 ff.), Sonakajātaka (jāt. 529, Fausbøll V 247 ff) und Saṁkiccajātaka (jāt. 530, Fausbøll V 261 ff.) sowie die erzählung von Brahma-

[1] Dass es eine wesentliche verschiedenheit zwischen den anlagen eines wirklichen und eines *paccekabuddha* giebt, zeigt sich u. a. darin, dass von einer speziellen *paccekabodhi* gesprochen wird (z. b. Jāt. 529, F. V p. 248, 25 f.). Vgl. auch Oldenberg Buddha[5] p. 378 f.

Digitized by Google

datta in Jacobi's »Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī» p. 1 ff. Ich fange mit Mahāvastu an, dessen erzählung ich in übersetzung mitteile:

[449] 'Früher, o mönche, in vergangenen zeiten regierte in der durch grosse könige ausgezeichneten stadt Mithilā im Videherlande Arindama, ein rechtfertiger herrscher, der seinen hofstaat freundlich behandelte, der eifrig gaben verteilte und grosse streitkräfte besass. Dieser hatte sechzigtausend elephanten, mit jedem schmuck versehen, sechzigtausend wohlgeschmückte pferde, sechzigtausend wagen mit decken aus panther- und löwenfell, mit bannern, dem wagen Arjuna's gleich[1], [450] mit grossen decken und hohen bannern und fahnen, sechzigtausend kühe mit kälbern. Weiter besass er sechzigtausend mädchen und sechzigtausend ruhebette aus gold, silber und elfenbein. Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama sechzigtausend goldene und sechzigtausend silberne gefässe.[2] Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama von seines vaters grossvater geerbte sechzigtausend behälter und sechzigtausend reiche und friedliche dörfer. Des königs Arindama *purohita* hatte einen sohn, Çroṇa, ein gründlicher kenner der drei *veda's*, der arten von silben, der *itihāsa's*, der etymologieen und der vorhersagungen (?); er kannte die *upāṅga's* und die grammatik, strebte mit hülfe der *brāhmaṇa's* und *veda's* danach verdienst bringende handlungen auszuüben, und nachdem er die nichtswürdigkeit der sinnesgenüsse gesehen hatte begab er sich nach Anuhimavant und übte askese. Als er sich so auf dem nichtbuddhistischen wege abmühte und bestrebte, erreichte er die vier *dhyāna's* und die fünf *abhijñā's* und wurde ein mit übernatürlichen kräften ausgerüsteter *ṛṣi*.

Und dann, o mönche, dachte der heilige Çroṇa nach verlauf einer sehr langen zeit folgendes: 'der könig Arindama ist mein freund aus kinderjahren, mein spielgenosse; dieser hat jetzt während vier und achtzigtausend jahren sein grosses königtum regiert, jetzt fürwahr ist es zeit, dass er in die hauslosigkeit zieht und ich werde ihn dazu bewegen'. Und dann, o mönche, wie wenn

---

[1] Anders kann ich *sanandighoṣāṇi* nicht verstehen. Das wort kommt auch an anderen stellen z. b. II p. 339. 17. 19; 420, 13 (besonders beleuchtend, weil dort auch als epithet des wagens *savāijayanta* 'dem wagen Indras ähnlich' vorkommt); III p. 22, 7.

[2] $^0pāri^0$ ist wohl prakritisch für $^0pārī^0$; anders aber fehlerhaft Senart Mhv. III p. 527.

Digitized by Google

ein starker mann seinen krummen arm ausstrecken würde oder seinen ausgestreckten arm wieder krummen[1] würde mit einer solchen[2] bewegung kam der heilige Çroṇaka aus seiner einsiedelei in Anuhimavant durch die luft gehend nach dem Mahādeva-*āmra*wald.[3] Und, o mönche, der brahmane, der Arindama's *purohita*, des königs geistlicher führer war, sah den heiligen Çroṇaka bei der wurzel eines *āmra*baumes sitzen; er ging dahin, wo der heilige Çroṇaka sass, begrüsste ihn mit fröhlichem mut und ging [451] dann nach Mithilā um dem könig Arindama kunde zu geben. Denn, o mönche, in derselben zeit befiel es den könig Arindama die sinnesgenusse gründlich[4] zu geringschätzen und ebenso ein bestreben und sehnen danach, den heiligen Çroṇaka zu sehen. Und fürwahr, o mönche, der könig Arindama sprach in dieser zeit folgende strophe[5]:

'Dem will ich ein dörfchen geben, schöngeschmückte holde mädchen,
der mir nachricht bringt von Çroṇa, meinem freund' und spielgenossen.'

Dieser hatte einen hauspriester, einen lehrer aus edeler familie: als er den könig sehr unglücklich und betrübt sah[6], sprach er folgendermassen:

'Gieb du mir das dörfchen, könig, auch die schöngeschmückten mädchen.'
Nachricht geb' ich dir von Croṇa, deinem freund' und spielgenossen.
Denn in deinem reiche, deinem grossen garten wachsen bäume,
prahlend schön mit frucht und blüten; unter diesen sitzt der weise.'

---

[1] Über *saṁmiñjayati* s. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 306, Senart Mhv. I p. 418 f., Childers 435, Kern Geschied. van het Buddhisme p. 114 u. Mir scheint die auffassung Burnoufs ganz richtig.

[2] Besser als *ettakena* wäre wohl *ekākṣaṇena*, was I p. 55,2 steht.

[3] Der *āmra*wald des Mahādeva — oder richtiger Makhādeva — lag in der nähe von Mithilā, vgl. Majjh. Nik. II p. 74 ff., Jāt. I p. 138.

[4] So *yoniças* in Lalit. p. 36,9, Vajracched. p. 34,15. Anderseits scheint das wort in Divyāvad. p. 488,3 'wisely' zu bedeuten.

[5] Hier beginnt die metrische erzählung, die ununterbrochen bis zum schluss fortgeht.

[6] *Suduḥkhidurmanaṁ*, was an der gewöhnlichen phrase in Mārasamyutta, z. b. I 1,5 (Samy. Nik. I p. 103): *atha kho Māro pāpimā . . . . dukkhī durmano tatth' ev'antaradhāyi* (vgl. dazu SN. v. 449 und Windisch, Māra und Buddha p. 21 f.).

Digitized by Google

Dann sprach der könig eifrig zu seinem minister: 'lass eilig alle unsre geschmückten elephanten bereit machen; lass trommel und pauken ertönen und eine posaune unter ihnen! Meinen freund wünsche ich zu sehen, Çroṇaka will ich verehren; ich laufe nach der ermahnung des Erleuchteten, die verschiedene früchte giebt.[1] Der könig [ging dahin] .... wo Çroṇaka meditierend sass.[2] Und er sah den heiligen, seinen lieben freund, seinen spielgenossen; als er ihn gewahr wurde, sprach er zu ihm folgendermassen: [452] 'Warum stehst du elender, kahlköpfiger, in mönchskleid gehüllter, armer, vater- und mutterloser bettlermönch meditierend hier an der wurzel des baumes?'[3] Dann fürwahr; o mönche, sprach der heilige Çroṇaka, zum könig Arindama folgendermassen: 'nicht, o könig, ist der ein elender, der in seinen handlungen mit dem recht in verbindung steht;[4] wer sich aber dem rechten nähert, darin indessen kein vergnügen findet, der, o könig, ist ein elender, ein wesen bei dem gutes und schlechtes zugleich charakteristika sind.'[5] Dann fürwahr, o mönche, sprach der könig Arindama zum heiligen Çroṇaka diese verse: 'findest du dich wohl hier im walde, heiliger Çroṇaka? da du hier im walde ganz allein dich aufhältst, findet du wohl daran vergnügung? quält dich dein körper nicht, o ehrwürdiger? dich beschützen werde ich, dich dann zur stadt führen'. Dann fürwahr, o mönche, gab der heiligen Çroṇaka dem könig Arindama folgende antwort: 'Wenn ich ganz allein umherwandle, was bedeutet es wohl für mich, in welchem reich ich bin, o könig; das ist das erste glück eines besitz- und hauslosen mön-

---

[1] Ich versuche zu lesen: *nānāvṛkṣaphalopetaṁ prayāmi buddhaçāsanaṁ*. BM haben[0] *sibuddhaçāsanaṁ;* सि und नि werden ja sehr leicht verwechselt.

[2] Der vers ist unvollständig, und aus dem pālitext sind keine verbesserungen zu dieser stelle heranzuziehen.

[3] Ich lese nach dem pālitext *amātāpitṛko* und *tiṣṭhasi* mit Senart statt *tiṣṭhati* (was BM haben).

[4] Ich werde diesen vers unten behandeln.

[5] Statt des ziemlich unverständlichen *jyotiṣṭomaparāyaṇo*, das Senart eingesetzt hat, haben BM das richtige *jyotistamaparāyaṇo* = p. *jotitamaparāyano,* worüber vgl. Saṁy. Nik. I 3, 3, 1, 2 ff. (bes. 6; ed Féer I p. 93 ff.). Es scheint in diesem stück des Saṁy. Nik. als ob der buddhismus die mittlere der drei kategorieen verworfen hätte und nur *joti* und *tamo* = *sattva* und *tamas* im sāmkhya bewahrt hatte. Jedenfalls ist m. e. *jotitamaparāyano* ungefür dasselbe als ob ein sāmkhya-anhänger von einem wesen, das *sattvatamahparāyaṇa* wäre, sprechen würde. An der entsprechenden stelle Divyāvad. p. 560,5 (s. unten) steht *tamastamaḥparāyaṇo.*

Digitized by Google

ches. Wenn ich aus einem dorf in's andere ziehe, die reiche durchwandle, dann gehe ich frei von begierden, keiner hindert mich: das ist das zweite glück eines besitz- und hauslosen mönches. Auch wenn er auf wegen geht, die von räubern besetzt sind — mit seinem topf und mantel geht doch der heilige überall ruhig:[1] das ist das dritte glück des besitz- und hauslosen mönches. [453] Wenn Mithilā brennt, brennt doch nichts ihm gehöriges[1] — das ist das vierte glück eines besitz- und hauslosen mönches. Nicht weichen sie von der vorratskammer, nicht vom topf ....; betend steht er da, davon leben die heiligen[1]; das ist das fünfte glück eines heiligen. Wenn auch die büsser verschiedenen familien angehören, in verschiedenen provinzen leben — sie lieben doch einander: sieh' mal das ist die natur des rechten!' Dann fürwahr, o mönche, sprach könig Arindama zum heiligen Çroṇaka folgende gāthā: 'beständig fürwahr ist deren glück, die du mir gepriesen hast, Çroṇaka; wir aber sind lüstern nach genüssen, was sollen wir tun, o Çroṇaka?'

Dann fürwahr, o mönche, antwortete der heilige Çroṇaka dem könig Arindama folgendermassen: »ich werde dir eine geschichte erzählen, o grosser könig, höre mich! Einige die weise sind, werden durch gleichnisse am besten den sinn (einer sache) fassen. Einmal in früheren zeiten, o grosser könig, fiel ein sechzigjähriger elephant in eine kluft hinunter und wurde von dem wasser der Gaṅgā fortgerissen. Dann dachte eine unverständige, unkluge krähe: 'hier habe ich ein schönes fuhrwerk und reichliche nahrung[1] gefunden.' Tag und nacht war ihr sinn darauf gerichtet; von dem elephantenfleisch fressend, vom wasser der Bhāgīrathī trinkend, wälder und tempel sehend[1] fuhr der vogel fort. [454] Und die Bhāgīrathī-Gaṅgā führte sie, die träge war und auf dem aas lebte nach dem ozean, wo die vögel nicht zu hause sind. (Allerhand seeungeheuer) töteten die arme und frassen sie; so, o könig, gehen auch menschen, die nach genüssen lüstern sind, zu grunde. Das sage ich dir, o könig, sei nicht säumig darin recht zu handeln; sonst wirst du hals über kopf in die schreckliche hölle stürzen. Die Saṅjīva-, die Kālasūtra-, die Saṅghāta- und die beiden Rāuravahöllen, und weiter die Mahāvīci-, die Tapana- und die Pratāpanahölle — so nennt man die acht grossen höllen, die schwierig zu durchgehen sind; erfüllt [sind sie] von schrecklichen wesen, in

[1] S. unten.

Digitized by Google

jeder [grossen hölle] sind sechzehn abteilungen.[1] Sie sind viereckig[2] haben vier türe, sind von einander isoliert, teil für teil gleichmässig; sie sind hundert *yojana's* lang, haben einen umkreis von hundert *yojana's*. Sie sind umgeben von eisernen mauern;[3] von eisen ganz umschlossen; der boden ist aus eisen, glühend von flammen. Mit grässlichen feuern, schrecklich, flammend, schwierig nahe zu kommen, von schreckenerregendem aussehen, grässliche furcht erweckend, scheusslich, grosse furcht erregend, erfüllt von hunderten von flammen (sind die höllen); jede von ihnen beleuchtet mit ihren flammen hundert *yojana's*. Dort verleben viele wesen, scheussliche täter grosser sünden, hunderten von jahren in qualen. Mit groben stäben aus eisen prügeln die höllenwächter ihre gegner, die sünde getan haben. [455] Der reihe nach werde ich dir in strophen alles erzählen: mir dein ohr leihend[4] höre mit aufmerksamkeit diese meine erzählung.

In der Sañjīva-hölle hängen sie[5] die leute mit den füssen nach oben und dem kopf nach unten und zerhauen sie mit messern und beilen. Dann zerreissen sie einander mit scharfen, eisernen krallen, die aus ihnen selbst hervorwachsen; zornig sind sie, dem willen des zornes gehorchend. Auf ihren händen wächsen scharfe schwerter aus eisen, mit welchen diese durch und durch böse wesen einander zerreissen. Wenn ihre glieder zermetzelt sind, beginnt ein eisiger wind zu wehen: in allen ihren gliedern entsteht ein fieberzittern, eine frucht ihrer früherer taten.» Solches wissend erzählte es Çroṇaka dem könige vom Sañjīva, dem aufenthalt der sünder.

'Aus der Sañjīva-hölle losgelassen kommen die gequälten (sünder) nach der Kukkula-hölle, die gross und sich weithin erstreckend ist. Dort fürwahr laufen sie mehrmals viele meilen; schwere plagen müssen sie ertragen, verbrannt in der Kukkula-hölle. Aus dieser hölle herausgelassen kommt man in die Kuṇapa-hölle; die ist gross und erstreckt sich weithin in allen richtungen, hundert klafter[6] hoch. Dort kommen würmer mit speerenscharfen schnä-

---

[1] *Utsada*, vgl. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 368, Senart Mhv. I p. 372.

[2] Ich bin Senarts lesart III 454,11 gefolgt.

[3] In I 9,14 steht die richtige lesart *ayaḥprākāraparikṣiptā*.

[4] Ich lese mit I 10,8 *çrotumādāya*.

[5] Nämlich *narakapālakāḥ* in 454,21.

[6] *pāuruṣa-* 'klafter', Rājan. 18,36.

Digitized by Google

beln, zerschneiden ihnen die haut und fressen sie, solche die aus fleisch und blut leben. Wenn sie durch die Kuṇapa-hölle gegangen sind, erblicken sie schöne wälder mit einer fülle von grünen blättern — dahin laufen sie nach glück suchend. [456]. Dort werden sie von lüsternen geiern[1] und von krähen und eulen mit eisernen schnäbeln — mit blut sind sie beschmiert — aus einem hohen baume erblickt und gefressen. Und wenn sie gefressen worden sind und nur die beine übrig, dann wächst ihnen neues fleisch, haut und blut hervor. Erschrocken und geschlagen gehen sie weg und eilen — eine ruhestätte, die keine ruhestätte ist, zu finden glaubend — nach dem schrecklichen Schwertklingenwald. Dort werden sie gehauen und gequält, und mit vielem blut beschmiert eilen sie aus dem Schwertklingenwald nach dem fluss Vāitaraṇī. Sie tauchen unter in dem heissen[2] fluss mit brennendem wasser; und ihre glieder werden nacheinander durchbohrt. Die höllenwächter durchbohren sie mit eisernen haken und werfen sie auf das flussufer, wo sie mit eisenkugeln gefüttert werden. Geschmolzenes fliessendes kupfer müssen sie trinken; dies nimmt ihr eingeweide mit und geht durch den unteren teil des leibes hinaus.[3] Die täter böser taten gelangen in die hölle — die welche keine gute taten getan und auf dem wege der begierden gewandert sind. Die menschen aber, welche böse taten vermeiden und nur gutes getan haben, die kommen nicht in die hölle. Da also diese beiden, gute und böse taten beständig wechseln, soll man immer das böse vermeiden und nach dem guten streben. Und weiter soll man immer den edlen, achtgliedrigen weg folgen, indem man alle bösen taten wegwirft und das rechte ohne falsch erkennt. [457]. Solche plagen, o grosskönig, ertragen in den höllen die wesen, die böses

---

[1] So habe ich *kulalā* übersetzt; in pāli ist *kulala* 'a bird of the falcon tribe'. *kulala* hängt natürlich nicht unmittelbar mit skt. *kulāla* zusammen sondern ist = skt. *kurara* (fehlerhaft Pischel Pkt. Gr. p. 70). In pkt. habe ich es gefunden Uttarajjh. XIV 46 *sāmisaṁ kulalaṁ dissā baddhamāṇam nirāmise āmisaṁ savvaṁ ujjhittā harissāmo nirāmisā*. Hier bedeutet *kulalaṁ* wahrscheinlich 'geier'. Ebenso bedeutet wahrscheinlich *kulālaya* in Sūtrakṛt. II 6,44 'geier' raubvogel', obwohl Çīlāṅka es hier mit *mārjāra* erklärt, was aber darauf zu beruhen scheint, dass *mārjāra* sogar ein terminus technicus geiziger brahmane (davon ist hier die rede) sein muss, vgl. Vṛddha-Cāṇakya (ed. Bombay 1858) XI 15 (= Ind. Spr. 3916).

[2] S. unten.

[3] Vgl. die ausführliche schilderung in Divyāvad. p. 375,8 ff.

Digitized by Google

getan haben, träge und unverständig gewesen sind. So sage ich dir, o könig, sei nicht träge das rechte zu tun, damit du nicht kopfüber in die grässliche hölle stürzest'.

Mit unruhigem sinne hörte der könig die worte des Çroṇaka; er verfiel in eine schrechliche bestürzung. Dann sagte der könig heftig zu seinen ministern: 'führet eilig hierher meinen sohn Dīrghāyu, den hort des reiches! Ich habe einen kleinen sohn, Dīrghāyu, den hort des reiches, ihn werde ich in das reich einsetzen, er wird euer könig werden. Da führten die boten des königs und die mitleidigen minister eilig den prinzen Dīrghāyu, den hort des reiches, hervor.

Dann fürwahr, o mönche, sprach der König Arindama zu dem prinzen Dīrghāyu folgendermassen: 'ich verabschiede mich von dir, mir gefällt es jetzt einsiedler zu werden; sonst möchte ich wie die unverständige krähe unter die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend städte, ein mächtiges reich ohne feinde, das sollst du, o sohn, in besitz nehmen, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es gibt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der begierde geraten. Sechzigtausend elephanten (giebt es) hier, alle schöngeschmückt, [458] mit grossen zähnen, sehr starke, ausgerüstet mit goldenen hüllen; ihre lenker sind bewaffnet mit wurfspiessen und stöcken; nimm diese in besitz, mein sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend pferde (sind hier), alle Sindh-pferde und schnelle läufer — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich .....[1] nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend kühe (sind hier), alle mit metallenen milcheimern[2], nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe

[1] Im text ist hier eine lücke.

[2] Ich folge der lesart des B *sarve kaṁsopadohinī (upadoha-* 'milcheimer' BR.); M hat *sarvāikaṁçopavāhini.* — *vatsopadohinī,* das Senart eingesetzt hat, verstehe ich nicht.

Digitized by Google

in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend junge mädchen mit ohrhängen aus perlen — nimm in die besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend ruhebette aus gold und silber (besitze ich); nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; [459] es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend goldene und silberne gefässe (besitze ich) — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend schätze (besitze ich), gold in grossen mengen — nimm das in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend behälter (besitze ich), haufen von den sieben edelsteinen — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein überinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten».

Dann fürwahr antwortete prinz Dīrghāyu dem könig Arindama folgendermassen: 'früher habe ich gehört, dass meine mutter gestorben ist — ohne dich, o mein könig, wird es mir nicht möglich sein zu leben. Wie der säugling hinter dem waldelephanten einhergeht, so werde ich dir folgen mit dem topf in der hand'.

[460] Dann für wahr, o mönche, sprach der könig Arindama so zu seinen ministern und seinem hofstaat: 'wie oft geschieht es, dass ein schiff, bemannt mit gewinnsüchtigen kaufleuten, von einem seeungeheuer zerrissen wird, und die kaufleute zu grunde gehen — nicht möge [dieser junge] ein hindernis für mich sein[1]; greifet

[1] Die übersetzung ist natürlich problematisch, da eine lücke im text is.

Digitized by Google

diesen prinz Dīrghāyu, den hort des reiches, und führet ihn eilig zum harem, wo es freuden im übermaass giebt, im palaste'.

Da griffen die ehrwürdigen den prinzen und führten ihn mit grosser königlicher pracht nach der stadt Mithilā. Dann fürwahr richtete sich ein schöngeschmücktes, in kränze und schmuck gehülltes mädchen auf und sprach zu dem könig: 'sage uns, bist du ein gandharva oder Çakra, der *puraṁdara?* Deinen königlichen willen möchte ich hören . . . . . Warum verlässt du uns und dein mächtiges reich, das ohne feinde ist, und deinen sohn Dīrghāyu mit den ministern und den schätzen[1]?'

Da antwortete der könig dem mädchen folgendes: 'ich bin keine gott oder *nāga* oder gandharva, nicht Çakra, der *puraṁdara;* ein mensch bin ich, der die leidenschaften fürchtet, nachdem ich die predigt eines heiligen gehört. Nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten; [461] heute werde ich der anweisung folgen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — denn es giebt ja kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod'.

Als er das gesagt wurde dieser könig einsiedler und lebte in der nähe des heiligen Çroṇaka'.

In der südlichen jātakasammlung entspricht das Sonakajātaka (jāt. 529, Fausbøll V p. 247—261) dem Arindamajātaka des Mahāvastu. Der inhalt ist kurz folgendes: in Rājagaha regierte ein Magadhakönig. Dessen vornehmste gattin gebar einen sohn, der den namen Arindama erhielt. Amselben tag erhielt die gattin des *purohita* einen sohn, den man Sona namte. Als die beiden jungen etwas älter geworden, gingen sie zusammen nach Takkasilā, um die kenntniss der wissenschaften zu erwerben; danach wanderten sie umher und kamen allmählich nach Benares. Dort war der könig soeben ohne erben gestorben und Arindama wurde durch wahl[2] zu seinem nachfolger erhoben. In seiner freude vergass er ganz seinen treuen freund Sonaka; dieser blieb in dem garten, wo sich beide aufgehalten halten und erreichte, indem er ein trockenes blatt fallen sah, die *paccekabodhi.* Er äusserte: *n'atthi dāni punabbhavo* und begab sich nach Nandamūla. Nach vierzig jahren erinnerte sich Arindama seines freundes und ver-

[1] S. unten.

[2] Mit dem *phussaratha,* vgl. Cowell Jātaka V p. 8 anm.

Digitized by Google

sprach dem eine grosse belohnung, der ihm nachricht von Sonaka brächte, indem er die strophe sprach:

Kassa sutvā sataṁ dammi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ;
Ko me Sonakam akkhāti sahāyaṁ paṁsukīḷitaṁ.

Nach weiteren zehn jahren entstand bei Sonaka der gedanke: *Arindamarājā maṁ daṭṭhukāmo, gacchāmi'ssa kāmesvādīnavaṁ nekkhamme cānisaṁsam kathetvā pabbajjanākāraṁ karomi.* Er begab sich nach Benares und nahm seinen aufenthalt in dem garten, wo ihn ein knabe erblickte. Dieser erfuhr von Sonaka, wer dieser sei, und meldete es dem könige. Arindama begiebt sich sofort nach dem garten, trifft mit Sonaka zusammen und wird von ihm über das glück des asketen und durch die fabel von der törichten krähe über das schädliche in dem hängen an dieser welt belehrt. Der könig erschrickt und beschliesst die weihe zu nehmen. Er überlässt das reich seinem sohn Dīghāvu trotz dessen widerspruch und zieht fort.

Was uns zuerst in die augen fällt ist, dass die ziemlich weitläufige höllenschilderung des Mahāvastu im pāli-jātaka ganz fehlt. Es verhält sich aber hiermit ganz eigentümlich. Unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt in der pāli-sammlung das Saṁkiccajātaka (jāt. 530, Fausbøll V 261—277) von folgendem inhalt: früher wurde in der königlichen familie in Benares prinz Brahmadatta geboren. Dessen freund war der sohn des purohita Saṁkicca. Der junge Brahmadatta wollte seinen vater töten, wurde aber von Saṁkicca darin gehindert; schliesslich wurde doch die tat begangen. Dann ging Saṁkicca fort und lebte im Himalaya. Der könig aber, heisst es, *pitaraṁ māretvā appamattakaṁ yeva kālaṁ rajjasukhaṁ anubhavitvā tato paṭṭhāya bhīto cittassādaṁ alabhanto niraye kammakaraṇappatto viya ahosi.* Er begann sich nach seinem freunde zu sehnen; schliesslich nach fünfzig jahren kam dieser auch, und jetzt wird er sofort von dem könige über die strafe seiner sünde befragt. In der antwort des Saṁkicca folgt dann eine höllenschilderung[1], die ich sofort behandeln werde. Der könig, nachdem er dies gehört, wurde bekehrt.

---

[1] Andere höllenschilderungen im jātaka und derart. litteratur giebt es in jāt. 439 (F. IV p. 4 f.), 541 (F. VI p. 105 ff., worüber vgl. weiter unten in der abhandlung über Nami), 544 (F. VI p. 245 ff.), Avad. çat. 36 (ed. Speyer I 193 ff.), Divyāvad. 26 und 38 (ed. C. & N. pp. 375 f. und 586 ff.) u. s. w. Vgl. darüber bes. L. Feer J. A. 7, XI, 300 ff. und Scherman Visionslitt. passim (bes. p. 69 ff. über Mittavinda-Maitrakanyaka).

Digitized by Google

Die beschreibung der höllen im Arindamajātaka des Mahāvastu (III 454,7—456,20) ist eigentlich nur ein bruchstück aus dem grossen *narakaparivartasūtram* ib. I 4,12—27,1 oder einem damit parallellen texte (vgl. unten). Dieses *sūtram* liegt in drei versionen vor: die erste prosaversion p. 4,13—9,1, die strophische p. 9,2—16,7 und die zweite prosaversion p. 16,8—27,1. Von diesen sind die erste und zweite einander in vielen punkten gleich, währendem die dritte besonders darüber handelt, welche arten von sünden in den verschiedenen höllen bestraft werden.

Ich werde jetzt die einander entsprechenden stellen aufzählen:

III 454,7—8: *Saṁjīvaṁ Kālasūtraṁ ca Saṁghātaṁ dvāu ca Rāuravāu.*

athāparaṁ Mahāvīciṁ Tapanaṁ saṁ-Pratāpanaṁ.

Vgl. I 9,8—9: *Saṁjīvaṁ Kālasūtraṁ ca Saṁghātaṁ [ca] dvāu ca Rāuravāu*

athāparā Mahāvīcī Tapano ca Pratāpano.

und

jāt. 530 g. 15: *Sañjīvo Kālasutto ca Saṁghāto dve ca Roruvā athāparo Mahāvīci Tapano ca Pratāpano.*

weiter:

III 454,9—10: *ityete aṣṭa [mahā]narakā ākhyātā duratikramā ākīrṇā rāudrasattvehi pratyekaṁ ṣoḍaçotsadā.*

Vgl. I 5,1: *satvān paçyati aṣṭasu mahānarakeṣu ṣoḍaçotsadeṣu* etc.

und I 9,10—11: *ityete aṣṭāu nirayā ākhyātā duratikramā ākīrṇā rāudrakarmebhiḥ pratyekaṣoḍaçotsadā*

und jāt. 530, g. 16: *icc-ete aṭṭha nirayā akkhātā duratikkamā ākiṇṇā luddakammehi paccekā soḷas' ussadā.*

Die stärkere tradition zeugt also dafür, dass man in Mhv. *rāndrakarmebhiḥ* lesen soll, obwohl mir °*sattvehi* des sinnes wegen ebenso gut erscheint. Das Arindamajātaka hat sich hier nach der prosaversion gerichtet *(mahānarakā,* °*sattvehi).*

III 454, 11—12: *catuḥkarṇā caturdvārā vibhaktā bhāgaço mitā*[1].

udgatā yojanaçataṁ samantā yojanaçataṁ.

Vgl. I 9,12—13: *catuḥkalā caturdvārā vibhaktā bhāgaço mitā*[1] *udgatā yojanaçataṁ samantācchatayojanam.*

[1] Senart für *bhogaçoṇitā* der handschriften (in I 9,12 haben BNL *hāgayāmitā,* A *hāmayāmitā*), dies wird durch den pālitext bestätigt.

Digitized by Google

Dem entspricht jāt. 530 g. 18[a] und (teilweise) 19[b]:

18[a]: *catukkaṇṇā catuddvārā vibhattā bhāgaso mitā*

und 19[b]: *samantā yojanasataṁ phuṭā tiṭṭhanti sabbadā.*

Der pālitext zeugt für die richtigkeit der lesart *catuḥkarṇā.*

III 454,13—14: *atha ye narakaprakṣiptā ayasā pratikubjitā teṣām ayomayā bhūmi [pra]jvalitā tejasamyuta.*

Vgl. I 9,14—15: *ayaḥprākāraparikṣiptā ayasā pratikubjitāḥ teṣām ayomayī bhūmiḥ [pra]jvalitā tejasā yutā.*

und j. 530, g. 18[b] + 19[a]:

18[b]: *ayopākāra pariyantā ayasā paṭikujjitā.*

19[a]: *tesaṁ ayomayā bhūmi jalitā tejasā yuta*[1].

Dass I 9,14—15 hier überall besser ist, bestätigt ja der pālitext.

III 454,15—16: *kadaryatapanā ghorā arcimanto durāsadā romaharṣaṇarūpā ca bhīṣmapratibhayā duḥkhā.*

Vgl. I 9,16—17: *sadāyasaphālā sphārā*[2] *āvasathā durāsadā romaharṣaṇarupā ca bhīṣmā pratibhayā duḥkhā.*

und j. 530, g. 17:

kadariyātapanā ghorā accimantā mahabbhayā
lomahaṁsanarūpā ca bhesmā paṭibhayā dukkhā.

In III 454,15 ist wohl zu lesen *kadaryātapanā*, wie die pāligāthā genügend zeigt. Zu I 9,16 haben BNACML *kadāyātaphalā* (CM °*la*) *spā*(B °*smā*)*rā*(C °*ro*)*āva*°, A weiter °*vasa ato dur*°, CML °*vasāto du*°, B °*vasa ato irāsa*°. Dass hier auch *kadaryā*° zu lesen ist, ist deutlich (*kadāyā* ist wohl nur prakritismus, s. Pischel Pkt. Gr. § 62). Senart's *āvasathā* scheint mir auch kaum richtig zu sein: eher scheint mir *āvasāte*° eine korruptel von *arcimanto* zu sein, was ju paleographisch nicht gerade unmöglich wäre. Was aber °*spā*(B °*smā*)*rā* (ev. °*ro*) repräsentiert, verstehe ich nicht — wahrscheinlich stand wohl doch auch hier *ghorā*, obwohl ja *spārā* und *ghorā* einander nicht ganz nahe liegen.

III 454,17—18: *mahadbhayaṁkarā sarve arciçatasamākulā ekāikaṁ yojanaçataṁ ābhāye samprabhāsati.*

Vgl. I 10,1—2: *mahadbhayaṁkarā sarve arciçatasamākulā ekāiko yojanaçataṁ ādāye saṁprabhāsati.*

Die bessere lesart ist wohl *ābhāye.*

III 454, 19—20. *yatra sattvā bahū rāudrā mahākilbiṣakārākā ciraṁ kālaṁ pratapyanti api varṣaçatānyapi.*

---

[1] Vgl. zu diesen zeilen den vers in Majjh. Nik. 130 (ed. III p. 183), der ganz und gar mit dem jātakaverse übereinstimmt.

[2] Vgl. Senart Mhv. I p. 377.

Digitized by Google

Vgl. I 10,3—4, das wort für gleich lautet. Ein ähnlicher ausdruck findet sich in jāt. 530 g. 21b:

saṁvacchare asaṁkheyye narā kibbisakārino

und vgl. auch *kṛtakilbiṣā* im nächsten vers.

III 454,21—22: *ayomayehi daṇḍehi sthūlehi narakapālakā hananti pratyamitrāṇi ye bhonti kṛtakilbiṣā*

In I 10,5—6 steht statt *sthūlehi narakapālakā* die lesart *sthūlanarakapālakā*, was doch des sinnes wegen schlechter ist. Sonst ist die strophe der obigen völlig gleich.

III 455,1—2: *tante' haṁ kīrtayiṣyāmi gāthāye anupūrvaçaḥ çrotraṁ mo dattvā satkṛtyaṁ çṛṇohi mama bhāṣato.*

vgl. I 10,7—8: *tesām ahaṁ kīrtayiṣyāmi girāyam anupurvaçaḥ çrotum ādāya satkṛtya çṛṇotha mama bhāṣataḥ.*

III 455,3—4: *Saṁjīvasmiṁ ca niraye ūrdhapādān adhoçirān pralambayitvā takṣanti vāsīhi paraçūhi ca.*

vgl. I 5,3—4: . . *Saṁjīve niraye ūrdhapādān adhoçirā vāsīhi ca paraçūhi ca kṣīyantā.*

und I 10,9—10: *Saṁjīve sattvā niraye ūrdhapādā adhoçirā pralambayitvā takṣyanti vāsīhi paraçūhi ca.*

(Vgl. auch jāt. 530 g. 20a:

ete patanti niraye uddhapādā avaṁsirā)[1].

Die passivische konstruktion in I 10,9—10 ist vielleicht ursprünglicher, da es ein wenig schwierig ist das subjekt zu *takṣanti* in III 455,4 zu finden; das wäre wohl *narakapālakā* in III 454,21. Zu *vāsīhi paraçūhi* vgl. pāli *vāsipharasu* und komm. zu jāt. 186 (Fausbøll II 102).

III 455,5—6: *tato nakhehi tīkṣṇehi āyasehi svayaṁbhuhi anyamanyaṁ pi pāṭhenti kruddhā krodhavasānugā.*

und ib. 7—8: *asino cāyasā teṣāṁ tīkṣṇā hastesu jāyithā yehi chindanti anyonyaṁ praduṣṭamānasā narā*

vgl. I 5,4 ff.: *apare pi parasparaṁ praduṣṭamanasaṁkalpā āyasehi pāṭhenti tīkṣṇāni ca asipatrāṇi hastesu prādurbhavanti yehi parasparaṁ gatrāṇi chindanti . . .*

und I 10,11—14:

tato nakhehi tīkṣṇehi āyasehi svayaṁbhuhi
anyamanyaṁ vivādenti kruddhā krodhavasānugā.
asino cāparā teṣāṁ tīkṣṇā hasteṣu jāyitha
yehi chindanti anyonyaṁ praduṣṭamanasārakā.

[1] Und vgl. auch jāt 541 g. 75 u. 78.

Digitized by Google

Statt *cāparā* (vgl. *apare* I 5,4) hat N *vāyasā;* ziemlich sicher ist wohl *cāyasā* in III 455,7 das richtige. Was *praduṣṭamanasārakā* betrifft,[1] so muss es wohl wie in III 455,8 *praduṣṭamānasā narā* gelesen werden, obwohl die hdschrr. nichts geben.[2] Man vergleiche jāt. 530 g. 32[a]:

manasā ce paduṭṭhena yo naro pekkhate muniṁ

und Dhp. 6:

manasā ce paduṭṭhena bhāsatī vā karoti vā

Es scheint dies in pāli ein formelhafter ausdruck zu sein.

III 455,9—10: *teṣaṁ saṁchinnagātrāṇaṁ*[3] *çīto vāyuḥ pravāyati sarvāṅgajanito tesāṁ pūrvakarmavipākaçaḥ.*

vgl. I 10,15—16: *tesāṁ sīdanti gātrāṇi çītalavātaūhatā sarvāṅgajvalanas teṣāṁ pūrvakarmavipākataḥ.*

Die ersten strophenhälften der beiden stellen in übereinstimmung zu bringen, wird wohl kaum möglich sein. Den besseren sinn gibt unzweifelhaft III 455,9. Dagegen scheint es mir klar, dass man mit I 10,16 ^{0}*jvalanas* lesen muss.

III 455,11—12: *evaṁ teṣām abhijñāya Çroṇako tasya rājino*[4] *Saṁjīvakan ti ākhyāsi āvāsaṁ pāpakarmaṇāṁ.*

vgl. I 10,17—18: *evaṁ Çāstā yathābhūtam abhijñāya Tathāgato Saṁjīvam iti ākhyāsi āvāsaṁ pāpakarmaṇāṁ.*

III 455,11 f. ist deutlich nur eine nachbildung von I 10,17 f. Es giebt aber dies keinen aufschluss über die komposition der höllenschilderung des Arindamajātaka, denn die vielen abweichenden lesarten können wohl nur so erklärt werden, dass es noch ein anderes mit I 9,8 ff. paralleles strophisches *narakaparivartasūtraṁ* gegeben hat, woraus das Arindamajātaka geschöpft hat.[5] Denn den abschreibern des Mahāvastutextes wird man kaum einige abweichende fassungen zuschreiben können.

---

[1] Vgl. Senart Mhv. I p. 378.

[2] B ^{0}*sānake, ACML* ^{0}*sānako, N* ^{0}*sāneko.* Dies scheint am nächsten auf eine lesart *praduṣṭamanasā + anekā* hinzudeuten.

[3] Vgl. *samchinnagattaṁ* jāt. 544 g. 153 ff.

[4] Hypersanskritism aus pkt. *rāiṇo?*

[5] Dafür scheint mir auch zu sprechen, dass die schilderung im Arindamajātaka, obwohl in der einleitenden strophe (III 454,7—8) die acht grossen höllen aufgezahlt worden sind, nach der erwähnung des Saṅjīva mit seinen annexen Kukkula und Kuṇapa abbricht und nur den Asipattravana und Vāitaraṇī erwähnt.

Digitized by Google

III 455,13—14: *Saṁjivataçca nirmuktā Kukkulam avagāhatha anyamanyaṁ samāgamya dīrghāyatanavistarā.*

vgl. I 6,16: *ato mahānarake muktāḥ Kukkulan te' vagāhanti.*

und I 11,1—2: *Saṁjīvāto ca nirmuktā Kukkulam avagāhiṣu hanyamānā samāgamya dīrgham āyatavistaraṁ.*

III 455,15—16: *sarve te khu pradhāvanti yojanāni anekaçaḥ dahyamānā Kukkuleṣu duḥkhāṁ vedanti vedanām.*

vgl. I 6,16—7,1: *te ca tatra Kukkule dahyamānāyo janā pradhāvanti . . .*

und I 11,3—4: *te khu tatra pradhāvanti yojanāni anekaço dahyamānā Kukkulena vedentā bahuduḥkhakaṁ.*

und vgl. auch jāt. 530 g. 36:

accisaṁghapareto so dukkhaṁ vedeti vedanaṁ.

und III 457,1:

evaṁrūpām mahārāja sattvā vedanti vedanāṁ.

III 455,17—18: *Kukkulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dīrghaṁ mahantaṁ vistīrṇaṁ udviddhaṁ çatapāuruṣaṁ.*

vgl. I 7,1—2: *Kukkulāto muktāḥ Kuṇapam avagāhanti.*

und I 11,5—6: *Kukkulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dīrghapadātivistīrṇaṁ te vidhvaṁsitapāuruṣā.*

In der letzten zeile haben CML ^{0}*viddhaṁçatapāuruṣaṁ*, was mir auch die rechte lesart zu sein scheint. Was aber vorangeht kann kaum *mahantaṁ* enthalten; die hdschrr. haben BNAML ^{0}*padaṁta*^{0} C ^{0}*padanti*^{0}.

III 455,19—20: *tamenaṁ kṛpayā tatra tīkṣṇaçaktimukhā kharā chaviṁ bhitvāna khādanti mānsaçoṇitabhojanā.*

vgl. I 7,2: *tatra kṛsṇehi prāṇakehi ayomukhehi khajjanti*

und I 11,7—8: *tamenaṁ kṛsṇaprāṇakā agnitīkṣṇamukhā kharā chaviṁ bhitvāna khādanti mānsaçoṇitabhojaṇā.*

Was unter *kṛpayā* in III 455,19 zu verstehen ist, wird klar durch jāt. 530 g. 48:

tam enaṁ kimayo tattha atikāyā ayomukhā
chaviṁ chetvāna khādanti pagiddhā maṁsalohite.

Es ist also *kṛmayo* zu lesen; M hat ^{0}*kṛpayo*^{0}, *kṛsṇaprāṇakā* wieder in I 11,7 ist Senarts konjektur; die hdschrr. haben: BA ^{0}*kramaçoṇaki tī*^{0} N ^{0}*kramaço çakti tī*^{0} CM *kramaṇo* (M ^{0}*ço*) *agni*^{0} L ^{0}*kramase naki tī*^{0}. Möglicherweise soll es etwa so heissen:

tamenaṁ < *çoṇakṛmayo* >[1] *agnitīksṇamukhā*[2] *kharā*

[1] 'rote würmer', vgl. ^{0}*coṇitabhojanā* im folgenden.

[2] Oder *çaktitiksṇa*^{0}.

Digitized by Google

III 455,21—22: *Kuṇapāto samuttīrṇā drumān paçyanti çobhanān haritapattrasaṁchannān te upenti sukhārthinaḥ.*

vgl. I 7,3—4: *Kuṇapāto muktā narakotsadā drumāṇi ramaṇīyāni ca vanaprāntāni paçyanti, tena sukhārthino tāni vanaprāntāni dhāvanti.*

und I 11,9—10: *Kuṇapāto ca uttīrṇā drumā paçyanti çobhanā haritān pattrasaṁchannās tān āyānti sukhārthinaḥ.*

A hat °*saṁchannāṁs tān.*

III 456,1—2: *tamenaṁ kulalā gṛddhā kākolūkā ayomukhā ūrdhvavṛkṣe va nāṁ dṛṣṭvā khādanti rudhiramrakṣitā.*

vgl. I 7,4—5: *tatrāpi sānaṁ kulalā ca gṛdhrā kākolūkā ca ayomukhā ārdravṛkṣe vā varjayitvā mānsāni khādanti.*

und I 11,11—12: *tamenaṁ kulalā gṛdhrā kākolā ca ayomukhā ārdravṛkṣe va varjitvā khādanti rudhirakṣatāṁ.*

Vgl. auch jāt. 530 g. 63:

dhaṁkā bheraṇḍakā gijjhā kākoḷā ca ayomukhā
vipphandamānaṁ khādanti naraṁ kibbisakārinaṁ.

Vergleichungspunkte finden sich auch in der gāthā 42:

sāmā ca soṇā ca balā ca gijjhā
kākolasaṁghā ca dijā ayomukhā
saṁgamma khādanti vipphandamānaṁ
jivhaṁ vibhajja vighāsaṁ salohitaṁ[1].

Der pālitext giebt ein bestimmtes zeugniss für die lesart *kākolā; kākolūkā* ist vielleicht in III 456,1 in *kākolā ca* zu ändern. Vielleicht hat sich ein abschreiber von dem verhältnis der krähen und eulen in der fabel[2] erinnert und deswegen diese öfters zusammen genannte vögel eingesetzt.

III 456,3—4: *Yadā ca khāditā bhonti asthīni avaçeṣitā*
atha teṣāṁ chavimānsaṁ rudhiraṁ copajāyate.

---

[1] Vgl. mit diesem verse einzelne ausdrücke in jāt. 541 g. 35, jāt. 454 g. 153 und SN v. 675; in 42[a] ist wohl ganz sicher zu lesen: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca gijjhā* (: etwa skt. *Sāma-Çabalāu çroṇāu ca gṛddhāu ca*) nach jāt. 544 g. 155 *Sabalo ca Sāmo ca duve suvānā* (= die beiden höllenhunde in RV. X 14,10 ff., vgl. Scherman, Visionslitt. p. 127 ff. wo litt).

[2] In der rahmenerzählung zu Pañc. III, im Sāuptikaparvan des MBh usw., vgl. Benfey Pantschatantra I 334 ff.

Digitized by Google

vgl. I 7,6—7: *Yaṁ teṣām asthīni avaçeṣāṇi bhūyo pi mānsachavi mānsaçoṇitam upajāyati . . .*

und I 11,13—14 = III 456,3—4; nur steht statt *atha teṣām* hier *punas teṣām.*

III 456,5—6: *te ca bhītvā utpatitvāna alenā lenasaṁjñino Asipattravanaṁ ghoraṁ kṣaṇyamānā upāgami.*

vgl. I 7,7—8: *te teṣāṁ pakṣiṇāṁ bhītā alene lenasaṁjñino Asipattravanaṁ narakakumbhaṁ ca praviçanti.*

und I 11,15—16: *te bhītā utpatitvāna alenā lenasaṁjñino Asipattravanaṁ ghoraṁ hanyamānā upāgami.*

Hier haben BAN *kṣaṇyamānā*, was also vielleicht gesetzt werden soll.

III 456,7—8: *tato kṣatā ca ārtā ca bahurudhiramrakṣitā Asipattravanā muktā yānti Vāitaraṇīṁ nadīṁ*

vgl. I 7,11 ff.: *te kṣatā ca çayānā rudhiramrakṣitaçarīrā Vāitaraṇīṁ nadīm avagāhanti . . .*

und. I 12,1—2 = III 456,7—8.

Vgl. auch jāt. 530 g. 51[b]:

patanti gabbhapātiniyo duggaṁ Vetaraṇīnadiṁ.

III 456,9—10: *te tāṁ ca avagāhanti tatra kṣārodakāṁ nadīm*[1] *teṣām ca aṅgamaṅgāni vardhitā pratividhyati.*

vgl. I 7,12 f. . . . *kṣāranadīṁ yāva (avagāhanti) sānaṁ çlakṣṇitāni aṅgāni pratividhyanti . . .*

und I 12,3—4: *tena tām avagāhanti taptāṁ kṣārodakāṁ nadīṁ teṣāṁ ca aṅgamaṅgāni kṣatāni pratividdhyata.*

Zu III 456,9 haben BM *tattāṁ kṣā*[0]; es ist also statt *tatra* hier *tattāṁ* = *taptāṁ* zu schreiben. Vgl. auch mit *kṣārodakāṁ nadīm* jāt. 530 g. 616 *khāranadiṁ*[1].

III 456,11—12: *tato 'ṅkuçehi vijjhitvā āyasehi Yamapāuruṣā utkṣipitvā nadītīre bhuñjāventi ayoguḍāṁ.*

vgl. I 7,13—14 und 8,1—5[2]; I 12,5—6 ist = III 456,11—12, nur stehtt *viddhitvā āyasāih* statt *vijjhitvā āyasehi.* Vgl. auch jāt. 530 g. 41[a] *ayogulaṁ ca.*

---

[1] Vgl. jāt. 344 g. 171[a]: *kharā kharodikā tattā duggā Vetaraṇī nadī.*

[2] In 8,2—3 steht *ayoviṣkambhanehi mukhaṁ viṣkambhayitvā*, was sich mit jāt. 530 g. 41[c] *vikkhambham ādāya* und Divyāvad. p. 375, 10 ff. (= ibd. z. 18 ff.): *ayomayena viṣkambhanena mukhadvāraṁ viṣkambhyāyoguḍān . . . āsye prakṣipanti.*

Digitized by Google

III 456,13—14: *tāmralohaṁ ca santaptaṁ pāyayanti vilīnakaṁ tan teṣām antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

Vgl. I 8,5: *tāmralohaṁ ca sānaṁ vilīnakam pāyayanti.*

und » »8: *antraguṇam ādāya adhobhāgena gacchati.*

und I 12,7—8: *tāmralohaṁ ca çulvaṁ ca āpāyenti vilīnakaṁ tam eṣām antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

N hat ^{0}*ca sutaptaṁ ā*^{0}; dies ist wohl in den text einzuführen.

Vgl. auch jāt. 530 g. 46^{b}:

tambalohavilīnaṁ va tattaṁ pāyenti mattighaṁ.

III 456,15—16: *evaṁ pāpīyakarmāntā nirayaṁ pratipadyatha akṛtvā kuçalaṁ karma kāmamārgānusārinah.*

vgl. I 12,9—10: *etāni pāpakarmāntā narakaṁ pratipadyitha akṛtvāna kuçalaṁ karma vāmamārgānusārinah.*

III 456,17—18: *ne ca pāpāni karmāni parivarjenti mānuṣāh ekāntakuçalākārā na te gacchanti durgatiṁ.*

I 12,11—12 ist dieser strophe gleich; nur steht *yoniçah* statt *mānuṣāh* und das fehlerhafte ^{0}*kuçalācārā* statt ^{0}*kuçalākārā*.

Schliesslich ist III 456,19—20:

tasmā durūpam āgamya karma kalyānapāpakaṁ
pāpāni parivarjetvā kalyānaṁ ācare çubhaṁ

mit I 12,13—14 identisch, ausgenommen, dass in I 12,13 die bessere lesart *dvirūpaparyāyā* (BACMLN haben *durūpa*^{0}, was ja ebenso gut in den text eingeführt werden könnte) steht.

Nachdem ich so die ähnlichkeiten im Mahāvastu selbst und im Saṁkiccajātaka behandelt habe, gehe ich dazu über die übereinstimmungen zwischen den gāthā's des Arindama- und Sonakajātaka zu besprechen. Ich fange dabei mit der fabel von der krähe in dem elephantkadaver an, die sich auch anderswo findet Ganz dieselbe fassung der fabel habe ich nur in Hemacandras Pariçiṣṭaparvan II 379—405 gefunden[1], wo die geschichte folgendermassen lautet:

379. *jagāda Jambū nāmāpi smayamāno mahāmanāḥ:*
nirbuddhir he samudraçrīr nāham apyasmi kākavat.

[1] Nach Leumann in Jacobis ausg. p. 26 n. 1 findet sich dieselbe geschichte in Āvaçyaka Cūrṇi III 128; dieser text ist mir aber nicht zugänglich. Vgl. jetzt auch die nachweise bei Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 233 ff. Die geschichte 'Schakal und pauke' in Pañc. I 2 scheint mir aber nicht hierher zu gehören (vgl. darüber Benfey Pantsch. I 132 ff.).

Digitized by Google

380. *tathā hi Narmadākūle Vindhyāṭavyāṁ mahāgajaḥ*
eko yūthapatir abhūd Vindhyādrer yuvarāṭ iva.
svacchandaṁ viharan Vindhye vyatīyāya sa yāuvanaṁ
āyur nadīpāranibham[1] *āsasāda ca vārdhakaṁ.*
açaknuvan dantaghātān kartuṁ kṣīṇabalas tarāu
madojjhito girir iva grīṣmartāu çuṣkanirjharaḥ
çallakīkarṇikārādivanabhāṅgaparāṅmukhaḥ[2]
uccānnimne nimnāccocce 'vatārottārakātaraḥ.
dantapātād alpabhoktā kṣāmakukṣir bubhukṣayā
asthibhastrāsaṭṭakkāyo vārdhako so 'bhavad dvipaḥ.

385. *kuñjaraḥ so 'nyadā çuṣkagirinadyāṁ samuttaran*
paryastapādo nyapatat kūṭam ekaṁ girer iva.
sa jaratkuñjaras tatra nābhūd utthātum īçvaraḥ
tathāivāsthāt pādapopagamanaṁ pālayann iva.
sa ripede tathāstho pi, vipedānasya tasya tu
apānapalalaṁ jakṣuḥ çvapherunakulādayaḥ.
babhūva tanmahadbhūtāpānarandhrakalevaraṁ
sakandaragiriprāyaṁ çvāpadāir āspadīkṛtaṁ.
apānasatraçālāyāṁ dvikās tasyāṁ dvijā iva
viviçuçca nirīyuçcānekaço bhojanārthinaḥ.

390. *ekaçca vāyaso 'tyantam atṛpto māṁsabhojanāt*
apānamadhya evāsthād utpanna iva viṭkṛmiḥ[3].
karikāyasya tasyāntaḥ sāramāsadayan sa tu
kāṣṭhasyeva ghuṇo madhye praviveçādhikādhikaṁ.
saçarīraḥ[4] *parapure praveçaṁ nāṭayan bhṛçaṁ*
apūrvo yogavid abhūd anāyāsaḥ sa vāyasaḥ.
lūteva[5] *karikāyasya so 'çnannavyagramāmiṣaṁ*
pūrvāparavibhāgājño babhūvātyamadhyagaḥ.
divākarakarākrāntaṁ karikāyasya tasya tu
saṁcukocāpānarandhraṁ muktaviṣṭaṁ purā yathā.

395. *kāko 'tha saṁvṛtāpānarandhre*[6] *karikalevare*
baddhadvāre karaṇḍe 'hiriva tasthāu tathāiva saḥ.

---

[1] A [0]*pūra*[0].
[2] ABC *sallakī*[0].
[3] BCD *tad utpanna iva kṛmiḥ.*
[4] A [0]*çarīraṁ.*
[5] *lūtā* hier 'ameise' nach Hertel ZDMG. 62, 368.
[6] A *saṁbhṛtā*[0].

Digitized by Google

karikāyaḥ sa meghartāu saritā vāripūrṇayā
taraṅgahastāirākṛṣya Narmadāyām anīyata.
taran pravahaṇam iva tat kuñjarakalevaraṁ
revayānāyi jaladhāu tannakrāṇāmivopadā.
tasmāt kalevarād bhidyamānāt praviçad arṇasaḥ,
vāriṇāiva kṛtādvārān nirjagāma sa vāyasaḥ.
tasyāntarīyaprāyasyoparistātkarivarṣmaṇaḥ[1]
niṣadya vāyasaçcakre viṣvagdigavalokanaṁ.

400. *agrataḥ pārçvayoḥ paçcānnīrādvāitaṁ dadarça saḥ,*
dadhyāu coḍḍīya yāsyāmi tīraṁ nīranidher ahaṁ.
uḍḍīyoḍḍīya ca[2] *prāpa na prāntaṁ vārdhivāriṇaḥ.*
bhūyo bhūyo pi tatrāiva niṣasāda kalevare.
ākramyamāṇamabhitastanmīnamakarādibhiḥ
sadyo nimajjati smābdhāu bhārākrānteva mañginī.
nimajjati dvikaḥ so'pi payorāçāu nirāçrayaḥ
prāṇāiçca mumuce sadyo jalāplāvabhayād iva.
tato nipannavanyebhasannibhā[3] *hi purandhrayaḥ*
saṁsāraḥ sāgaraprāyaḥ puruṣo vāyasopamaḥ.

405. *yuṣmāsu rāgavānhastikalevaranibhāsvaho*
nāham kāko ivāmuṣmin mañkṣyāmi bhavasāgare.

Wie man sieht giebt es also kaum einige unmittelbare verswähnlichkeiten. Nur zwei verse lassen sich mit jātakagāthā's vergleichen. Es heisst 400[a]:

agrataḥ pārçvayoḥ paçcānnīrādvāitaṁ dadarça saḥ

Womit sich verwandtschaft in jāt. 529 g. 29[b] findet:

na pacchato na purato n'uttaraṁ no pi dakkhiṇaṁ
(30. *dīpaṁ so na ajjhagacchi* . . . . . .)

Und 405[b]:

nāhaṁ kāko ivāmuṣmin mañkṣyāmi bhavasāgare[4]

hat mit jāt. 529 g. 37[b]:

māhaṁ kāko va dummedho kāmānaṁ vasam annagā

und Mhv. III 457,20 usw.:

māhaṁ kāko va durmedho kāmānām vaçam anvagā

eine nicht zu verkennende ähnlichkeit. Diese halbstrophe ist sicher sprichwörtlich gewesen.

[1] Statt ^{0}*antarīya*^{0} ist hier zu lesen *antarīpa* 'insel' nach Hertel ZDMG. 62, 361.
[2] A *sa*. [3] AC ^{0}*vannebha*^{0}. [4] Vgl. auch 379[b].

Digitized by Google

Auch ist die erzählung bei Hemacandra in einer beziehung von der jātakageschichte verschieden. Wie es Sonaka erzählt folgt die krähe mit festem beschluss sich immer auf dem kadaver aufzuhalten die Ganges herunter mit und geht so durch unverstand ihrem untergang entgegen; bei Hemacandra wieder hatten raubtiere mit ihren zähnen und krallen einen weg geöffnet, wodurch der lüsterne vogel in das innere hinein kroch. Dann wurde durch die einwirkung der sonne der eingang geschlossen, und die krähe befand sich im gefängnis, das erst geöffnet wurde, als das meerwasser die haut des kadavers zum bersten brachte.

Dieser zug in der sage — dass ein individuum auf eben geschilderter weise in einem elephantenleichnam eingesperrt wird — kehrt auch anderswo in der indichen erzählungslitteratur wieder. So haben wir zuerst ein jātaka, das Sigālajātaka[1] (n:o 148, Fausbøll I 501—504), das in übersetzung so lautet:

[502]. 'Einmal früher, als Brahmadatta regierte in Benares, wurde Bodhisatta als schakal geboren und wohnte im walde an einem flussufer. Da starb ein alter elephant am ufer der Ganges. Der schakal suchte nach futter, sah den kadaver und dachte: 'sieh' mal da hab'ich einen guten bissen gefunden. Er biss in den rüssel, das war aber als hätte er in einem deichsel[2] gebissen; so dachte er: 'hier ist nichts zu essen' und biss in die zähne — das war aber wie bein. So nahm er das ohr, das war aber wie der rand eines geflochtenen schüttelsiebes. Weiter versuchte er es mit dem bauch, der glich aber einem getreidekorb. Die füsse, mit welchen er demnächst versuchte, waren wie mörser und der schwanz wie eine mörserkeule. 'Hier giebt's überall nichts zu essen', sagte er und nachdem er überall angebissen hatte, versuchte er es schliesslich mit dem arschloch: dort war es, als hätte er in einer süssen kuchen gebissen. Da dachte er: 'schliesslich hab' ich an diesem körper eine weiche stelle gefunden', und so frass er sich weiter in den magen hinein, machte sich aus nieren, herz u. s. w. gute bissen, trank blut und ruhte dort die nacht über. So dachte er: 'hier in diesem elephantenkadaver habe ich

[1] Es giebt noch drei Sigālajātaka's, n:o 113 (F. I 424 ff.), 142 (I 489 ff.) und 152 (II 5 ff.), von denen aber keins mit diesem verwandt ist.

[2] *Naṅgalīsāya;* vgl. Mārasaṁyutta I 2, 3 (Saṁy. Nik. ed. Feer I p. 101) *Seyyathāpi nāma mahatī naṅgalīsā* (so Windisch nach S[1.3] statt Feer's *naṅgalasīsā*) *evam assa soṇḍo hoti.*

Digitized by Google

ein gutes haus und genug mit nahrung gefunden, warum soll ich also anderswohin gehen?', und so wohnte er in dem magen des elephanten und frass fleisch. Die zeit ging und durch sonne und wind in der heissen zeit wurde der leichnam [503] vertrocknet, der eingang gesperrt und im inneren wurde alles finster. So wurde der schakal von der welt abgesperrt. Das fleisch und blut wurde auch trocken. Als er so den weg verschlossen sah, erschrack er heftig und lief hin und her nach einer öffnung suchend. Während dem er so herumrollte wie ein reisklümpchen in einer bratpfanne fiel in einigen tagen heftiger regen. So zerbarst das kadaver und der weg, wo hindurch der schakal hineingekrochen war, wurde wieder offen — es schien als hätten die sterne hindurchgeleuchtet. Als der schakal dies sah, rief er: 'ich bin gerettet'; so ging er zurück bis in den kopf des elephanten und lief heftig gegen die öffnung. Er kam durch, all sein haar blieb aber auf dem wege sitzen. Er lief und humpelte und setzte sich endlich nieder um seinen haarlosen körper, der wie ein palmstamm glatt war, zu betrachten; dann dachte er: 'nicht aus anderen gründen ist mir dieses unglück zugestossen als deswegen, weil ich lüstern war — nur deswegen. Von jetzt an will ich nicht mehr lüstern sein, in einen elephantenkadaver werde ich nicht wieder eindringen'. Und weil er erregt war, sprach er folgenden vers:

'Nicht noch einmal, nicht noch einmal, nein, das sage ich fürwahr,
wohne ich in einem leichnam — schon bin ich davor gewarnt'.

Nach diese worten ging er weg und sah nicht einmal wieder einen elephantenleichnam an — er war nicht wieder lüstern'.

Hier fehlt freilich die geschichte davon, wie der leichnam in's meer geführt wurde, aber die übereinstimmungen[1] der erzählungen sind doch so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass diese mit der fabel von der krähe auf gemeinsamer grundlage ruht. Ich werde sofort weiter darüber sprechen.

Eine ähnliche begebenheit wird in Kathāsaritsāgara geschildert (KSS. ed. Durgāprasād XII 106 ff., Tawney I p. 77)[2], wo in der

[1] Die tiere kriechen denselben weg hinein, der leichnam wird durch die sonne geschlossen und geht wieder durch regen (oder meerwasser) entzwei.

[2] Bei Kṣemendra steht dieselbe geschichte Bṛhatkathāmañjarī II 104 ff.

Digitized by Google

geschichte von der kurtisane Rupiṇikā erzählt wird, dass ihr geliebter, Lohajaṅgha, von der alten hurenmutter Makaradaṁṣtrā beschimpft wird und in den wald geht, auf rache sinnend. Es ist aber sehr heiss und Lohajaṅgha sucht nach schatten. Dann heisst es (108 ff.):

tarum aprāpnuvan so 'tha lebhe hastikalevaraṁ
jaghanena praviçyāntar nirmāṁsaṁ jambukāir vṛtaṁ.
carmāvaçeṣe tatrāntaḥ pariçrāntaḥ praviçya saḥ
Lohajaṅgho yayāu nidrāṁ praviçadvātaçītale.

110. *athākasmāt samutthāya kṣaṇenāiva samantataḥ*
meghaḥ pravavṛte tatra dhārāsāreṇa varṣituṁ.
tena nirvivaraṁ prāpa saṁkocaṁ hasticarma tat,
kṣaṇācca tena mārgeṇa jalāugho bhṛçam āyayāu.
tenāpahṛtya Gaṅgāyām akṣepi gajacarma tat,
tajjalāughena nītvā ca samudrāntar nyadhīyata.

Im folgenden hat diese erzählung nichts mit der fabel vor der krähe zu tun, wie man ja auch von vornherein wohl verstehen kann. Die schilderung aber von dem einkriechen in den elephantenkadaver und die folgen davon sind mit den schon besprochenen zügen der fabel so nahe verwandt, dass man wohl kaum verneinen kann, dass die erzählungen in zusammenhang stehen. Jedoch hat ja die KSS-geschichte nichts von gewicht für die aufklärung unserer fabel zu bieten, weshalb ich keinen weiteren grund sehe mich mit ihr zu beschäftigen.

Benfey Pantschatantra I 311 ff. hat sich schon mit unserer krähenfabel beschäftigt, die er aus Spence Hardy, Manual of Buddhism 450 kannte[1]. Benfey hat in unserer fabel ähnlichheiten mit einer erzählung in MBh. VIII 1882 ff. gefunden, die er dort anführt. Diese erzählung handelt von einer übermutigen krähe, die 'hundertundeinen flugarten kannte' und deswegen einen schwan zum wettflug herausforderte. Im anfang ging alles für die krähe wohl, als aber der gegner über das meer hinaus flog und sie ihn folgen wollte, wurde sie bald ermüdet und sank tiefer und tiefer, die wellen mit flügeln und schnabel berührend. Dann

[1] Da ich dieses werk nicht erhalten kann, weiss ich nicht, ob Spence Hardy gerade die stelle in unserem jātaka kannte oder ob er die fabel anderswo in dem buddh. schriften gefunden hat.

Digitized by Google

wurde sie von ihrem gegner verhöhnt, schliesslich aber aus dem rachen des todes gerettet.

Dass zwischen dieser fabel und der von der lüsternen krähe eine gewisse ähnlichkeit besteht, will ich freilich nicht verneinen. So wie sie aber dastehen, kann doch unmöglich, wie es Benfey p. 315 will, die eine aus der anderen transformiert worden sein. M. e. verhält es sich hier anders. Die fabel von der krähe, die auf dem kadaver sitzend nach dem meer fährt und dort schliesslich ertrinkt, d. h. die form des jātaka, enthält ja eine deutliche absurdität. Denn ein vogel könnte freilich überaus gefrässig sein, nicht aber in dem grade, dass er den tod vor augen nicht entflieht. Und falls die krähe also frei gewesen ist, ist es ja unverständlich, dass sie nicht wegflog, ehe sie mitten im ozean war. Vernünftiger ist ja die version Hemacandra's, nach welcher die krähe den ganzen weg eingeschlossen war und erst mitten im meere aus ihrem gefängniss befreit wurde; das kann man doch verstehen, jedoch bleibt es auch hier minder glaubwürdig, dass ein vogel nicht entfliehen können sollte. Anders wäre das verhältniss mit einem nicht geflügelten tier — dem schakal. Ich meine also, dass die fabel von der krähe aus zwei älteren zusammengesetzt worden ist. Die eine haben wir im 148ten jātaka: ein schakal wird in einem elephantenkadaver eingesperrt, der durch einwirkung der sonne aufgedunsen wird; durch regen aber zerplatzt das aas und der schakal wird befreit[1]. Die andere fabel ist die erzählung des Mahābhārata: eine krähe fliegt mit einem stärkeren vogel um die wette, fliegt über das meer und ermüdet; so ertrinkt sie (oder wird im letzten augenblick gerettet, wie es hier geschieht). Nur so scheint es mir, kann man richtig und klar alle diese fabeln vereinen.

Demnach gehe ich schliesslich zu einer vergleichung der gāthā's im pālijātaka mit den versen des Mahāvastu über. Die strophische erzählung in dem letztgenannten werke beginnt mit dem vers, den der könig gesungen haben soll, da er sich nach Çroṇaka sehnte[2]:

III 451,5—6: *tasya grāmavaraṁ demi nāriyo ca alaṁkṛtā*
yo me Çroṇakam ākhyāsi sahāyaṁ paṁsukrīḍakaṁ.

[1] Der schakal ist hier Bodhisatta und darf also nicht zu grunde gehen. Sonst hätte vielleicht der allzugierige schakal denselben tod wie die krähe erlitten.

[2] Darüber werde ich weiter unten handeln.

Digitized by Google

Etwas anders lautet das versprechen im jāt. 529 g. 1:

kassa sutvā sataṁ dammi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ,
ko me Sonakaṁ akkhāti sahāyaṁ paṁsukīlitaṁ.

Man kommt vielleicht am besten davon, wenn man in 451,6 mit dem pālitext *ākhyāti* schreibt (anders Senart III p. 527).

Die antwort lautet 451,9—10:

mahyaṁ grāmavaraṁ dehi nāriyo ca alaṁkṛtā,
ahaṁ Çroṇakam ākhyāsyaṁ sahāyaṁ paṁsukīḷitaṁ.

und in g. 2:

mayhaṁ sutvā sataṁ dehi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ,
ahaṁ Sonakam akkhissaṁ sahāyaṁ paṁsukīlitaṁ.

Die zeilen 451,11—12 fassen kurz zusammen, was in den g. 4—5 ausführlicher gesagt wird. Vgl. 451,11:

tuhyaṁ hi tāva vijite tuhyam udyānabhūmiye

mit g. 4ª:

tav' eva deva vijite tav'ev' uyyānabhūmiyā.

Als Arindama nach seiner fahrt zum garten den heiligen zu sehen bekommt, erkennt er ihn nicht sofort, sondern spricht 452,1—2:

kṛpaṇo va kathaṁ bhikṣo muṇḍasaṁghāṭiko 'dhano
[s]amātāpitṛko dhyāyaṁ vṛkṣamūle pi tiṣṭhasi.

und g. 8:

kapaṇo vatāyaṁ bhikkhu muṇḍo saṁghāṭipāruto
amātiko apītiko rukkhamūlasmiṁ jhāyati.

In 452,1 hat B °*va tatvaṁ bhi*°, M °*va tahotatvaṁ bhi*°; es stand wohl ursprünglich *kṛpaṇo vata tvam bhikṣo.* Dass *amātāpitṛko* zu lesen ist, hat schon Senart III p. 527 fragend vermutet.[1]

Der heilige antwortet jetzt dem könige 452,4—6:

na rāja kṛpaṇo bhavati dharmakāyasya çriyāpi ca.
yo ca dharmaṁ samupakramya taddharme na rato naro
sa rāja kṛpaṇo bhavati jyotiṣṭomaparāyaṇo.[2]

Dem entspricht g. 9ᵇ+g. 10:

na rāja kapaṇo hoti dhammaṁ kāyena phassayaṁ.
yo ca dhammaṁ niraṁkatvā adhammaṁ anuvattati
sa rāja kapaṇo hoti pāpo pāpaparāyaṇo.

---

[1] Vgl. BM *sacetaso* in III 453, 16 statt *acetaso.*

[2] Über dieses wort habe ich oben gehandelt. — Vgl. mit den zwei letzten zeilen Divyāvad. p. 560,4—5: *yas tu dharmavirāgārtham adharme virato nṛpaḥ sa rājan kṛpaṇo jñeyas tamastamaḥparāyaṇo.*

Digitized by Google

Dass *dharmakāyasya çriyāpi ca* nicht richtig ist, ist ja klar. *kāyena* haben wir in B ^{0}*dharmokāyenasya*^{0}; was da weiter gestanden hat, weiss ich nicht, lese aber mit dem pālitext *dharmaṁ kāyena sparçayaṁ*. Der ausdruck ist formelhaft, denn er kehrt anderswo wieder. Es heisst Dhp. 259:

na tāvatā dhammadharo yāvatā bahu bhāsati,
yo ca appaṁ pi sutvāna dhammaṁ kāyena passati
sa ve dhammadharo hoti yo dhammaṁ na-ppamajjati.

Hier steht freilich *passati* statt *phusati* oder so was. Dass dies aber unrichtig ist lehrt uns Dutreuil de Rhin's Dhp. A^{3} 10—11 (JA. 9, XII, 216 f.), wo es heisst:

na tavata dhamadharo yavata baho bhaṣati
yo tu apa bi ṣutvana dhamu kaena phaṣai
sa ho dhamadharo bhoti yo dhamu na pramajati.

Dies *phaṣai* ist *sparçati*[1], vgl. ibd. p. 240 *phuṣamu* und giebt also dieselbe lesart wie der jātakavers.[2]

Dann folgt in beiden texten eine frage des Arindama nach dem befinden des heiligen, die im pālitext nur die g. 9^{b}, im Mahāvastu 452,8—11 einnimmt, worauf Sonaka antwortet mit der aufzählung der (im pāli acht, in Mhv. fünf) seeligkeiten des 'besitz- und hauslosen mönches'. Es entsprechen sich hier:

452,13—14: *ekasya carato rāja kiṁ me rāṣṭraṁ kariṣyati,*
prathamaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

wahrscheinlich g. 15:

catutthaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
muttassa raṭṭhe carato saṅgo yassa na vijjati.

452,15—16: *yo' haṁ grāmāto prakramāmi rāṣṭrāṇi nigamā tathā*
anapekṣo va prakramāmi na kociduparudhyati,
dvitīyaṁ khu bhadram adhanassa anāgārassa bhikṣuṇo.

entspricht teils g. 19:

aṭṭhamaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
yaṁ yaṁ disaṁ pakkamati anapekho va gacchati.

und teils g. 14:

tatiyaṁ pi bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nibbuto piṇḍo bhottabbo na ca koc' uparodhati.

---

[1] Senarts erklärung ib. p. 217 ist hinfällig.

[2] Vgl. auch Divyāvad. p. 560,2: *na rājan kṛpaṇo loke dharmakāyena saṁspṛçet.*

Digitized by Google

Weiter folgt 452,18—20:

panthena gacchamānasya ye bhonti paripanthikā
pātracīvaraṁ ādāya sukhaṁ gacchati sarvato,
tṛtīyaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

Dem entspricht g. 18:

sattamaṁ bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
corehi rakkhitaṁ maggaṁ ye c'aññe pāripanthikā
pattacīvaram ādāya sottiṁ gacchanti subbatā.

Zuerst scheint es mir klar, dass *suvrato* viel besser ist als *sarvato*, eine ganz leichte änderung. Was aber mit der ersten zeile anzufangen ist bleibt fraglich. Leider hat nämlich Senart in den noten zur s. 452 keine varianten zu diesen zeilen angeben können, da die zeilen 452,18—20 und 453,1—2 in M fehlen und sich also nur in B finden.[1] Die einzige möglichkeit zur erklärung wäre m. e. die, dass *paripanthikā* hier etwa 'besetzt von räubern, hinderlich'[2] usw. bedeutete. Dann möchte ich so etwa lesen:

pantheṣu gacchamānas tu ye[3] *bhonti paripanthikā*

Ich weiss indessen selbst am besten, dass dies nur ein sehr schlechter notbehelf ist.

453,1—2: *Mithilāyāṁ dahyamānāyāṁ nāsya dahyati kiṁcana.*
caturthaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

Vgl. g. 16:

pañcamaṁ bhadraṁ adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nagaramhi ḍayhamanamhi nāssa kiñci aḍayhatha.

Auf diesen berühmten spruch komme ich im folgenden wieder und begnüge mich augenblicklich damit auf Franke WZKM. 20, 352 f. hinzuweisen. Dass in Mhv. statt *nagaramhi* hier *Mithilāyām* steht ist leicht zu erklären, da ja der spruch auch in dieser form existierte und hier Arindama könig von Mithilā ist.

Schliesslich folgt 453,3—5:

na te koṣṭhasmiṁ osaranti na kumbhena kulopakaṁ
paritiṣṭhati eṣāṇo tena yāyanti suvratā,
pañcamam bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.

---

[1] Von III p. 48 an sind B und M die einzigen quellen.

[2] *paripanthin-* 'hinderlich' kommt vor, z. b. MBh. XII 4770 *evaṁ koṣasya mahato ye narāḥ paripanthinaḥ tān ahatvā na paçyāmi siddhim atra parantapa* und XIII 1920 *brāhmaṇyaṁ durlabhataraṁ samvṛtaṁ paripanthibhih.*

[3] Näml. *panthānaḥ.*

Digitized by Google

Damit stimmt überein g. 12:

sādāpi bhadram adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
na tesaṁ koṭṭhe upenti na kumbhe na kaḷopiyā,
paraniṭṭhitam esānā tena yāpenti subbatā.

Sowie der vers in Mhv. steht, hat er doch eigentlich keinen sinn, obwohl sich Senart III p. 528 ernstlich bemüht hat einen solchen herauszulesen. Es ist deutlich, dass der text nicht das giebt, was Senart hineingelegt hat, sondern dass er, obwohl sehr verdorben, deutliche spuren des alten zustandes zeigt. Es steht nämlich in den hdschrr. folgendermassen: B *nato koṣṭhismiṁ osanti na kumbho na kulo pi yaṁ | paritiṣṭhati meṣānā tena*⁰ *und* M *nate koṣṭhesmiṁ osaranti na kumbho na kulo pi yaṁ | paritiṣṭhati meṣāṇāṁ tena*⁰. Zuerst sieht man hieraus, dass es sicher *eṣānā* gestanden hat und ein *paritiṣṭhitim* kann ja sehr wohl aus *paraniṣṭhitam* verdorben sein; *yāyanti* schliesslich lese ich ohne weiteres als *yāpenti*, was auch keine grosse änderung ist; *yāpeti* steht in der bedeutung 'leben' in Mhv. I 181,15, wo es heisst:

viṣasaṁyuktāṁ bhuktvāna sudhāṁ va yāpenti nirmitāu.

Somit habe ich eine zeile erhalten

paraniṣṭhitam eṣānā tena yāpenti suvratā,

die mit der pāligāthā zeile c stimmt. Was die erste zeile betrifft, so vermag ich sie nicht ganz in ordnung zu bringen, da wahrscheinlich alte korruptelen den beiden Mahāvastuhandschriften zu grunde liegen. Nur so viel ist offenbar, dass *osaranti*, falls richtig, unmöglich eine umschreibung irgend eines mit *upenti* gleichbedeutenden wortes sein kann. Ist dagegen *osanti* in B besser, kann das korruptel aus *openti* sein, was die pālihdschrr. als variant von *upenti* haben.

Der könig antwortet jetzt, 453,9—10:

nityaṁ khalu teṣāṁ bhadraṁ yeṣāṁ kīrtesi Çronaka.
vayan tu gṛddhā kāmeṣu kiṁ kariṣyāmi[1] *Çronaka.*

womit g. 20 zusammengehört:

bahū pi bhadrakā ete yo tvaṁ bhikkhu pasaṁsasi,
ahaṁ ca giddho kāmesu kathaṁ kahāmi Sonaka.

Der heilige antwortet jetzt mit der oben behandelten fabel, indem er anfängt, 453,12—13:

upaman te mahārāja kariṣyantaṁ çṛṇohi me
upamāye ihāikatyā arthaṁ jānanti paṇḍitā.

---

[1] M ⁰*ṣyāma.*

Digitized by Google

Vgl. g. 24:

upaman te karissāmi, taṁ suṇohi Arindama,
upamāya p' idh' ekacce atthaṁ jānanti paṇḍitā.

Weiter 453,14—15:

bhūtapūrvaṁ mahārāja kuñjaro ṣaṣṭihāyano
patito giridurgeṣu Gaṅgāvegena vuhyate.

Womit ähnlichkeiten sich finden in g. 25a:

Gaṅgāya kuṇapaṁ disvā vuyhamānaṁ mahaṇṇave

Dann heisst es weiter, 453,16—20:

tatra kāko vicinteti alpaprajño acetaso:
yānaṁ imaṁ labdhaṁ bhadraṁ bhadro vyāyama alpako.
tasya rātriṁ divaṁ vāpi tatrāsi niyato mano
khādanto nāgamānsāni pibanto Bhāgīrathījalaṁ
paçyanto varacitrāṇi upayāti vihaṅgamo.

Vgl. hiermit g. 25b, 26 und 27:

vāyaso samacintesi appapañño acetaso:
yānañ ca vat' idaṁ laddhaṁ bhakkho cāyaṁ anappako,
tattha rattiṁ tattha divā tatth' eva virato mano.
khādaṁ nāgassa maṁsāni pipaṁ Bhāgīrasodakaṁ
saṁpassaṁ vanacetyāni na palittha vihaṅgamo.

In 17 ist sicher statt *bhadro vyāyama alpako* zu lesen: *bhakṣo cāyam analpako;* BM haben *bhadro vāyam analpako.*

In 18 hat B *nirato* statt *niyato.* In 20 lese ich *vanacāityāni* statt *varacitrāṇi.*

454,1—2: *sā taṁ Bhāgīrathī Gaṅgā pramattaṁ kuṇapāçritaṁ samudram abhisāreti agatī yatra pakṣiṇāṁ.*

Vgl. mit dieser strophe g. 28:

taṁ va otaraṇī Gaṅgā pamattaṁ kuṇape rataṁ
samuddaṁ ajjhagāhayi agati yattha pakkhinaṁ.

454,3: *makarā (timi)timiṅgilā bālaṁ naṁ badhitvāna khādati*

vergleicht sich g. 31:

taṅ ca sāmuddikā macchā kumbhīlā makarā susū
pasayhakārā khādiṁsu phandamānaṁ vipakkhinaṁ.

Obwohl die Mahāvastu-zeile nicht ganz in ordnung ist, sehe ich aus dem pālitext keine möglichkeit sie zu verbessern. Nachdem die fabel abgeschlossen ist, folgt in Mahāvastu die oben erörterte höllenschilderung, die im Sonakajātaka nichts entsprechendes hat. Dann heisst es weiter:

Digitized by Google

457,8: *kṣipraṁ kumāraṁ ānetha Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ*
Vgl. g. 39a:
khippaṁ kumāraṁ ānetha Dīghāvuṁ raṭṭhavaddhanaṁ
Und weiter 457,9—10:
asti me daharaḥ putro Dīrghāyuḥ rāṣṭravardhanaḥ,
taṁ rājye sthāpayiṣyāmi so vo rājā bhaviṣyati.
Dieser vers wird im Sonakajātaka den ministern zugeschrieben und lautet, g. 38:
atthi te daharo putto Dīghāvu raṭṭhavaddhano
taṁ rajje abhisiñcassu, so no rājā bhavissati.
457,12: *kṣipraṁ kumāram ānenti Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ.*
Vgl. g. 40a: *tato kumāraṁ ānesuṁ Dīghāvuṁ raṭṭhavaddhanaṁ*
kṣipram in Mhv. nach dem vers 8 statt *tato* im jātaka.
Die g. 37, die weiter oft vorkommt und ungefähr an denselben stellen wie die entsprechende Mahāvastustrophe, lautet folgendermassen:
ajj' eva pabbajissāmi, ko jaññā maraṇaṁ suve,
māhaṁ kāko va dummedho kāmānaṁ vasam annagā.
Ganz in derselben form heisst es 458,13—14; 17—18:
adyāiva pravrajiṣyāmi, ko jāne maraṇaṁ çuve.
māhaṁ kāko va durmedho kāmānāṁ vaçam anvagā.
Sonst is gewöhnlich zwischen diesen beiden zeilen eine dritte eingeschoben, die so lautet:
na hi na saṁgataṁ tena mahāsāinyena mṛtyunā[1]
z. b. 458,4—6; 21—459,1—2 usw. Schliesslich heisst es 457,14—15:
āmantemi bhavantara pravrajyā mama rocati,
ahaṁ kāko va durmedho mā kāmānām vaçam anvagā.
Dann folgt die aufzählung der reichtümer und herrlichkeiten[2], die Arindama seinem sohne überliefert, die eine kleine verschiedenheit in den beiden versionen zeigen. So heisst es 457,16—17:
ṣaṣṭiṁ nagarasahasrāṇi sphītaṁ rājyam akaṇṭhakaṁ
tat putra pratipadyāhi, rājyaṁ niryātayāmi te.
Vgl. g. 41:
saṭṭhi gāmasahassāni paripuññāni sabbaso
te putta paṭipajjasu rajjaṁ niyyādayāmi te.

---

[1] Vgl. MBh. XII 6550 (=9951): *na mṛtyusenām āyāntīm jātu kaçcit prabādhate,* Divyāvad. p. 68 usw.: *dhunīta mṛtyunaḥ sāinyaṁ naḍāgāram iva kuñjaraḥ.*

[2] Mit der folgenden schilderung vergleicht sich die aufzählung in jāt. 539 g. 48 ff.

Digitized by Google

Weiter 457,21—458,3:

ṣaṣṭi nāgasahasrāṇi atra sarve svalaṁkṛtā
dantino balasaṁpannā hemakalpitavāsaso.
ārūḍhā prāsaçūlayaṣṭītomaranigaḍāyudhā.
tān putra pratipadyasva rājyaṁ niryātayāmi te.

Vgl. g. 43—44:

saṭṭhi nāgasahassāni sabbālaṁkārabhūsitā
suvaṇṇakacchā mātaṅgā hemakappanavāsasā
ārūḷhā gāmaṇīyehi tomarāṅkusapāṇihi
te putta paṭipajjasu, rajjaṁ niyyādayāmi te.

In 458,1 haben BM °*vāsasā*. Die beiden zusammensetzungen *hemakappanavāsasā* und *hemakalpitavāsaso* besagen aber nicht dasselbe; ersteres ist etwa 'mit goldenen zügeln und hüllen', letzteres 'mit aus gold zubereiteten (: mit gold verzierten) hüllen'. Es wäre jedenfalls möglich, dass °*kalpita*° aus °*kalpana*° entstellt worden ist.

458,7—8: *ṣaṣṭiṁ açvasahasrāṇi sāindhavā çighravāhino*
sarvālaṁkārabhuṣitā[ni] çūrārūḍhā ca sarvaço.

Vgl. g. 46: *ṣaṭṭhi assasahassāni sabbālaṁkārabhusitā*
ajānīyā va jātiyā sindhavā sīghavāhino

und g. 47ª:

ārūḷhā gāmaṇīyehi etc.

Weiter 458,11—12:

ṣaṣṭiṁ dhenusahasrāṇi sarve kaṁsopadohinī[1],
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.

Womit vgl. g. 52:

saṭṭhi dhenusahassāni rohaññā puṅgavūsabhā
tā putra paṭipajjassu, rajjaṁ niyyādayāmi te.

Und schliesslich 458,15—16:

ṣaṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.

Vgl. g. 54:

solasitthisahassāni sabbālaṁkārabhūsitā
vicitrahatthābharaṇā āmuttamaṇikuṇḍalā
tā putta paṭipajjassu, rājjaṁ niyyādayāmi te.

In den gāthā steht die stereotype zahl: 'sechzehntausend mädchen' — Mahāvastu hat hier wie überall oben 'sechzigtausend'.

Als der könig so das reich dem Dīrghāyu überlassen will, spricht der prinz folgendes — 459,19—22:

[1] S. oben.

Digitized by Google

pure çrutaṁ mayā etaṁ mātā kālagatā mama,
nāivāhaṁ çakto bheṣyāmi devena vinā jīvituṁ.
yathā āraṇyakaṁ nāgaṁ pṛṣṭhato 'nveti pāyako
evaṁ te anvayiṣyāmi ādāya tava sumbhakaṁ.

Vgl. g. 56—58:

daharass' eva me tāta mātā matā ti me sutaṁ,
tayā vinā ahaṁ tāta jīvitum hi na ussahe.
yathā āraññakaṁ nāgaṁ poto anveti pacchato
jessantaṁ giriduggesu samesu visamesu ca
evaṁ taṁ anugacchāmi pattam ādāya pacchato
subharo te bhavissāmi, na te hessāmi dubbharo.

Der könig Arindama aber will seinen sohn nicht mitführen, sondern antwortet 457,2 ff.:

yathā sāmudrikāṁ nāvāṁ vāṇijāna dhanārthināṁ
makaro tatra pāṭheya vāṇijā vyasanaṁ gatā
mā vayaṁ antarāyaṁ karoma . . . . . mama
imaṁ kumāraṁ gṛhītvā Dīrghāyuṁ rāṣṭravardhanaṁ
kṣipram antaḥpuraṁ nītha prāsādaṁ rativardhanaṁ
tatra taṁ ca rameṣyanti devakanyopamā çubhā.

Vgl. mit diesen strophen g. 59—61:

yathā sāmuddikaṁ nāvaṁ vāṇijānaṁ dhanesinaṁ
vohāro[1] *tattha gaṇheyya vānijā vyasanī*[2] *siyā*
evaṁ evāyaṁ puttakali antarāyakaro mamaṁ,
imaṁ kumāraṁ pāpetha pāsādaṁ rativaddhanaṁ.
tattha kambussahatthāyo yathā Sakkaṁ va accharā
tā naṁ tattha ramessanti, tāhi-m-eso ramissati.

Senart hat z. 5 als lakun bezeichnet, was mir jedoch bei vergleichung mit dem pālitext nicht richtig scheint. Ich habe deswegen zwischen 4 und 6 keine lücke angenommen. Was 2,4 betrifft, glaube ich, dass diese zeile in ihrer ursprünglichen gestalt mit dem pālivers ziemlich identisch gewesen ist. Aus den hdschrr. kann man herausnehmen: *mā ayam* (B) *antarāya(ṁ)-karo . . . . mama.*

Der rest des Mahāvastutextes aber befindet sich in der schrecklichsten verwirrung. Es spielt nämlich hier, wie der pālitext zeigt

[1] Komm.: *vohāro ti tasmiṁ ohārento heṭṭhā kaḍḍhanako vāḷamaccho vā udakarakkhaso vā āvaṭṭo vā.*

[2] B[d] *byasanaṁ.*

Digitized by Google

das drama in dem königlichen harem, wo ein mädchen den Dīghāvu zuerst befragt, wer er sei, worauf sie antwort erhält. Dann fragt sie nach dem alten könig; D. antwortet, dieser sei seiner erlösung entgegen gegangen, er selbst aber bleibe in den sünden stecken. Die erzählung schliesst mit den worten des mädchens (g. 68):

tassa te sāgataṁ rāja sīhasseva giribbajaṁ
anusāsa mahārāja, tvaṁ no sabbāsaṁ issaro.

Im Mahāvastu aber ist der text deswegen verdorben, weil wahrscheinlich durch missverständnis worte des Dīrghāyu in den mund seines vaters gelegt werden; oder es ist ein grösseres stück weggefallen, das ein schreiber aus eigenem verstand wiederherzustellen suchte. Ich gebe hier nur ein verzeichnis der einander entsprechenden verse, da ich bei dem text des Mhv., den wir besitzen, keine verbesserungen für möglich halte: 460,9—10 + 11—13 = g. 62; 460,13—14 = g. 63; 460,18—19 = g. 64 und 460,14 (unvollständig) möglicherweise mit g. 68 verwandt.

Aus dieser untersuchung hat es sich ergeben, dass sich die gāthā's der beiden jātaka's im allgemeinen ziemlich genau decken, was ja zeigt, dass sie beide auf gemeinsame vorlage beruhen. Nur hat das Mahāvastukapitel eine erweiterung, die höllenschilderung, deren entsprechung sich im Saṁkiccajātaka findet. Da dies jātaka in der pālisammlung unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt und ein teil desselben hier in dieses jātaka eingesetzt worden ist, so schliesse ich, dass die ordnung in der ursprünglichen jātakasammlung dieselbe war, und der verfasser des Mahāvastu da das motiv der beiden erzählungen ganz gleich war — ein könig und sein freund, ein paccekabuddha — die beiden jātaka's in dieser ziemlich ungeschickten weise zusammenzuschmelzen versuchte.

Über das Darīmukhajātaka (jāt. 378, Fausbøll III 238—245) kann ich mich sehr kurz fassen. Die prosaerzählung stimmt ganz und gar mit der des Sonakajātaka überein, nur dass die beiden freunde hier Brahmadatta[1] und Darīmukha heissen. Auch hat der könig hier keinen sohn, der genannt wird — die erzählung ist überhaupt viel kürzer. Strophenähnlichkeiten giebt es nicht[2].

[1] Vgl. die erzählung von Brahmadatta unten.

[2] In g. 6[b] heisst es: *citrāhi gāthāhi subhāsitāhi Darīmukho nijjhapayī Sumedhaṁ.* Mit Sumedha ist natürlich hier Buddha gemeint — Brahmadatta ist ja hier der Bodhisatta, was ich nur im vorbeigehen bemerke, weil die englische übersetzung den vers missverstanden hat.

Digitized by Google

Schliesslich bildet ja eine ähnliche erzählung ein leitmotiv in der sage von Citta und Saṁbhūta in dem grossen Brahmadattacyklus. Diese ist durch Leumann genügend behandelt worden[1], weshalb ich es hier nicht weiter auszuführen brauche. Ich bemerke nur, dass sich die episode, die am deutlichsten mit dem Sonaka-jātaka stimmt, wie nämlich der freund des königs durch einen vers gefunden wird, dessen antwort nur er kennt[2], bei Jacobi Ausgew. Erz. p. 18—20 findet. Dort lauten die halbverse:

āsva dāsāu mṛgāu haṁsāu mātangāv amarāu tataḥ

und

eṣā nāu ṣaṣṭikā jātiḥ anyonyābhyāṁ viyuktayoḥ.

Das enthält ja in einem kurzen stichverse das hauptsächliche der ganzen Brahmadattasage (vgl Leumann WZKM. 5,144 ff.; 6,4). Das erklärt aber auch eine dunkle sache in der jātaka-erzählung. Es ist wohl jedem deutlich, dass ein vers, den der könig sang, um durch die antwort desselben seinen freund aufzuspüren, nicht lauten könnte:

kassa sutvā sataṁ dammi sahassaṁ daṭṭhu Sonakaṁ

sondern etwas anders, eine episode aus ihrem früheren leben, erzählen musste, die nur von den beiden gekannt war. So hat es, glaube ich, ursprünglich in dieser erzählung einen solchen stichvers gegeben, der aber von den abschreibern, die gar nicht verstanden, worauf dieser hinzeigte, gestrichen wurde. Vielleicht war es sogar der Brahmadattavers. Jedenfalls gehören die hier behandelten erzählungen zu den sagen, deren motive der grosse Brahmadattacyclus aufnahm und in sich vereinigte.

II. Die vier paccekabuddha's.

Unter den 'vier paccekabuddha's' versteht die indische tradition vier könige[3], die durch je ein ziemlich unbedeutendes ereignis in dem alltagsleben die *paccekabodhi* erreichten. Es sind

[1] Etwas auch bei *Pavolini* La novella di Brahmadatta, Roma 1892.

[2] In ähnlicher weise wird ja auch Nala von den ausgesandten der Damayantī aufgespürt (MBh. III 2732 ff.).

[3] Der vermutung Leumann's WZKM. 6,35, dass die vierzahl der *paccekabuddha's* aus den vier himmelsgegenden geholt sei, kann ich nicht

Digitized by Google

diese: *Karaṇḍu*[1], könig von Kāliṅga, *Naggaji*, könig der Gandhāra, *Nimi*[2], könig von Videha, und *Dummukha*[3], könig der Pañcāla. Die buddhistische erzählung über ihre erleuchtung ist in dem sogenannten Kumbhakārajātaka[4] (jāt. 408, Fausbøll III 375—383) zusammengestellt und lautet folgendermassen:

[376] 'Einmal früher — Brahmadatta war könig in Benares — wurde Bodhisatta in einer töpferfamilie in einer vorstadt von Benares geboren. Als er älter wurde, verheiratete er sich, erhielt einen sohn und eine tochter und ernährte seine familie mit
I. *Karaṇḍu.* dem töpferhandwerk. In dieser zeit herrschte Karaṇḍu in Dantapura im Kāliṅgerreich; dieser ging einmal mit grosser gefolge nach dem königlichen garten und sah dabei beim eingang des gartens einen mit süssschmeckenden früchten beladenen *amba*baum. Auf dem rücken des elephanten sitzend streckte er seine hand aus, nahm einige *amba*früchte, trat in den garten ein, setzte sich auf den königlichen sitz, gab einige früchte den würdigsten und ass selbst. Nachdem also der könig von dem baum genommen hatte, dachten die anderen, sie sollten das auch tun, und minister, brahmanen, hausväter usw. schüttelten früchte herunter und assen. Immerfort kamen sie zurück, stiegen in den baum hinauf, schlugen ihn mit keulen, brachen die zweige in stücke und liessen nicht einmal die unreifen früchte hängen. Als jetzt der könig sich den ganzen tag in dem garten vergnügt hatte und am abend auf dem rücken eines geschmückten elephanten zurückkehrte, erblickte er den baum, stieg herunter, ging zum baum und betrachtete ihn,

---

beistimmen. Man tut, glaube ich, am besten bei solchen geschichten, wo doch ziemlich sicher eine historische unterlage sich vorfindet, so wenig wie möglich an naturmytologische dinge zu denken. Es giebt ja z. b. anderswo sieben oder fünfhundert *paccekabuddha's*. Können diese auf irgend einer solchen art erklärt werden?

[1] Bei den jaina *Karakaṇḍu* genannt.

[2] Auch *Nami* und *Mahājanaka* genannt.

[3] Bei den jaina *Dummuha* und *Domuha* (= *Dvimukha*); in skt. ist es natürlich *Durmukha*. In Āit. Br. 8,23, 9 wird *Durmukhaḥ Pāñcālaḥ* als *cakravartin*, nachdem er von Brhaduktha gesalbt worden war, genannt. *Durmukha*, der in MBh. II 116 als bei der einweihung der *sabhā* des Yudhiṣṭhira anwesend zusammen mit Ugrasena aufgezählt wird, ist offenbar mit *Dumuha* (komm. *Dummuha*) in Nāyādh. XVI 162, der als ein Yādavafürst genannt wird, identisch.

[4] Auch in Kummāsapiṇḍajātaka (jāt. 415, Fausbøll III 407 ff. = Jātakamālā III) werden vier *paccekabuddha's* genannt.

Digitized by Google

indem er dachte: 'heute morgen stand dieser baum mit schönen früchten beladen, ein gegenstand, der nicht genug betrachtet werden konnte; jetzt aber sind die früchte fort, die zweige gebrochen und die schönheit nicht mehr da'. Er sah sich um und erblickte einen anderen *amba*baum, der keine früchte trug. Dabei dachte er: 'dieser baum steht in seiner fruchtlosigkeit schön da wie ein berg von juwelen — der andere aber wurde gerade seiner fruchtbarkeit wegen zerstört. [377] So ist dieser hauserhalterstand wie der fruchtbeladene baum, das mönchsleben wie der baum ohne früchte; der reiche muss fürchten, der arme aber nicht — auch ich möchte ein baum ohne früchte sein'. Indem er so über den fruchttragenden baum meditierte, stand er am stamme des baumes, und indem er die drei charakteristika begründete und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*, und indem er dachte: 'heute ist die haut des mutterleibes von mir gefallen, die wiedergeburt in den drei existenzen ist fort, der schmutz des *saṁsāra* ist weggereinigt worden, das tränenmeer ist ausgetrocknet, die beinmauer ist gebrochen[1], für mich giebt es keine wiedergeburt mehr', stand er wie mit allem schmuck ausgestattet da. Da sagten die minister: 'allzu lange steht der könig da', er aber antwortete: 'ich bin kein könig, ich bin ein *paccekabuddha'*. Sie sagten: 'die *paccekabuddha's* sehen nicht so aus wie du, o könig'; dann fragte er: 'wie sehen sie denn aus?' — 'Mit rasiertem haar und bart, in gelbe kleider gehüllt, ohne verbindung mit familie und clan, gleich vom wind getriebenen wolken oder der von Rāhu befreiten mondscheibe wohnen sie in der Nandamūla-grotte im Himavant — solche, o könig, sind die *paccekabuddha's*'. In diesem augenblick hob der könig seine hand auf und berührte den kopf; dann verschwanden die merkmale eines haushalters und die merkmale eines asketen traten hervor:

Drei kleider, topf und messer scharf, nadel, seiher und gürtel auch,
diese sind die acht, die immer sind des wahren mönches güter.

---

[1] *Sosito assasamuddo, bhinno aṭṭhipākāro*, vgl. dazu Therīg. 497: *sara caturodadhī upanīte assuthaññarudiramhi sara ekkakappaṁ aṭṭhīnaṁ sañcayaṁ Vipulena samaṁ* (auszüge aus dem komm. dazu ibd. p. 214) und Dhp. 150 *aṭṭhīnaṁ nagaraṁ kataṁ maṁsalohitalepanaṁ*.

Digitized by Google

Diese sogenannten mönchesrequisita wurden an seinem körper befestigt. Er stand in der luft, sprach zu den leuten und ging dann durch die luft zur Nandamūlagrotte im oberen Himavant.

II. *Naggaji.* Naggaji, könig der Gandhāra's, sass in seinem königlichen stuhl auf der terasse des palastes in Takkasilā. Dort sah er eine frau in seiner nähe sitzend, die auf jedem arm einen edelsteinring trug und wohlriechende stoffe pulverisierte; dabei dachte er: 'die armringe verursachen keinen laut, wenn sie einzeln sitzen'. Dann zog sie [378] den einen ring über den linken arm, nahm den stoff mit der rechten hand und begann ihn zu bereiten. Der ring aber begann gegen den anderen zu klingen. Als der könig die beiden klingenden ringe sah und hörte, dachte er: 'als der ring allein war, tönte er nicht, jetzt aber klingt der zweite; ebenso die lebenden wesen — allein geben sie keinen laut von sich, zwei zusammen aber machen es. Ich aber bin herrscher über die beiden reiche der Kasmīrer und Gandhārer, ich möchte aber eher (wie der einzelne ring) keinen anderen beherrschen, nur mich selbst'. So machte er den klingenden ring zu einem gegenstand der meditation, und als er dasass, betrachtete er die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi.* — Das übrige ist wie oben.

III. *Nimi.* In dem königreich von Videha in der stadt Mithilā stand der könig Nimi nach dem frühstück an einem offenen fenster im palast und blickte in die strasse hinunter. Ein habicht nahm ein fleischstück auf dem markt und flog damit weg. Da kamen geier und andere vögel und umringten ihn, und des fleisches wegen hieben sie ihn mit den schnäbeln, schlugen ihn mit den flügeln und zerfetzten ihn mit den klauen. Er aber, der dies nicht ertragen konnte, liess das fleischstück fallen; dabei griff es ein anderer, die vögel liessen den habicht los und griffen den anderen an — als dann dieser das fleisch fallen liess, nahm es ein dritter, und diesem ging es ebenso[1]. Der könig sah die vögel und dachte: 'der vogel, der das fleischstück nimmt, dem geht es schlecht, der aber, der es losliess, dem ging es wohl; so auch ein mensch, der die fünf sinnesgenüsse geniesst — ihm geht es schlecht; wenn er es nicht tut, geht es ihm wohl. Ich habe sechzehntausend frauen, ich möchte aber lieber, wie der habicht das fleischstück

[1] Zu dieser geschichte vergleiche man MBh. XII 6648 und jāt. 330 (s. Franke WZKM 20, 345 u. 347 f.).

Digitized by Google

fallen liess, die fünf sinnesgenüsse wegwerfen und glücklich werden'. Indem er dies gründlich überdachte [379], über die drei charakteristika meditierte und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

IV. *Dummukha*

In dem reiche der Uttarapañcāla's in der stadt Kampilla stand der könig Dummukha in allen schmuck gekleidet, von seinen ministern umgeben nach dem frühstück und betrachete durch ein geöffnetes fenster den palasthof. In diesem augenblick öffneten sie die türe des kuhstalles, die stiere liefen heraus und verfolgten in geschlechtslust eine kuh; ein grosser stier mit spitzen hörnern, der einen anderen hinzulaufen kommen sah, stiess diesen seiner rasenden lust wegen mit den hörnern in die weichen — da kam das eingeweide aus und der stier starb. Der könig sah dies und dachte: 'die lebenden wesen von den tieren ab gerechnet geraten ihrer lust wegen in unglück, wie dieser stier seiner geschlechtslust wegen das leben verloren hat; auch andere wesen werden davon gerührt — ich möchte aber dies alles wegwerfen'. So stand er da und dachte über die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

Eines tages, als diese paccekabuddha's sahen, dass die wanderungsstunde gekommen war, traten sie aus Nandamūla heraus, reinigten ihre zähne mit betel an der see Anotatta, richteten ihre bedürfnisse am Manosilā aus, nahmen topf und mantel, stiegen durch ihre übernatürliche einsicht in die luft auf, standen auf fünffarbigen wolken und stiegen in der nähe einer vorstadt von Benares nieder. Auf einem passenden platze legten sie ihre kleider an, nahmen die töpfe mit, gingen von tür zu tür und baten um gaben; schliesslich kamen sie nach Bodhisatta's tür. Bodhisatta wurde vergnügt, liess sie ins haus eintreten und auf einem zubereiteten sitz platz nehmen, gab ihnen ehrfurchtsvoll wasser und reichliche nahrung. Dann setzte er sich zu ihnen und begrüsste den ältesten, indem er sagte: 'herr, dein geistiges leben scheint überaus schön, deine sinne sind ruhig, deine hautfarbe ist hell: was für einen gegenstand [380] hast du gesehen, dass du dich für dieses asketenleben beschlossen hast'; ebenso fragte er auch die übrigen. Dann sagten diese vier: 'ich war der und der, könig dort und dort' usw. und, indem jeder die ursache seines asketenlebens erzählte, sprachen sie der eine nach dem anderen folgende strophen:

Digitized by Google

(Karaṇḍu)

'Ich sah 'nen *amba*baum im schönen walde,
mit dunklen blättern, ganz mit frucht beladen;
der früchte wegen ward er ganz geplündert —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Naggaji)

'Ein schönes armband, gemacht von meisterhänden,
auf jedem arm ganz leise trug ein mädchen;
als zwei zusammen kamen, hört ' ich klingen;
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Nimi)

'Ein fleischstück sah ich einen vogel rauben;
sofort von vielen wurde er umflogen,
die ihn des fleisches wegen heftig jagten —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

(Dummukha)

'Ein hoher, schöner stier mit riesenkräften
lief stolz umher — doch der geschlechtslust wegen
von andern wurde er zu tod gestossen —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

Der übrige teil des jātaka ist von keinem interesse, da nur erzählt wird, wie Bodhisatta und seine frau beschlossen asketen zu werden. Interesse bietet nur der vers, gāthā 5:

Karaṇḍu nāma Kaliṅgānaṁ Gandhārānañ ca Naggaji
Nimirājā Videhānaṁ Pañcālānañ ca Dummukho,
ete raṭṭhāni hitvāna pabbajiṁsu akiñcanā,[1]

weil er auch anderswo vorkommt. Es heisst nämlich bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34 in einem stichvers zum lebensbericht der vier *patteyabuddha* folgendermassen:

Karakaṇḍū Kalingesu Pancālesu ya Dummuho
Namī rāyā Videhesu Gandhāresu ya Naggaī[2].
vasahe ya indakeū valae ambe ya pupphie bohī
Karakaṇḍu-Dummuhassā Namissa Gandhāraranno ya.

[1] Vgl. zu dieser gāthā MBh. XII 8600: *Nimī rāṣṭraṁ ca Vāideho, Jamadagnyo vasuṁdharāṁ brāhmaṇebhyo dadāu cāpi, Gayaç corvīṁ sapattanām* und Divyāvad. p. 61,3: *Piṅgalaç ca Kaliṅgesu Mithilāyām ca Pāṇḍukaḥ Elāpatraça Gāndhāre Çaṅkho Vārāṇasīpure.*

[2] = Utt. XVIII 45.

Digitized by Google

Also auch bei den jaina sind diese vier zusammengenommen und auch die gegenstände, die ihre erleuchtung bewirkt haben sind im grossen und ganzen dieselben.[1]

Ich werde hier unten die berichte über diese vier heiligen ein wenig näher untersuchen; zu grund lege ich dabei die lebensbeschreibungen bei Devendra in der Uttarajjhayaṇaṭīkā bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34—55, weil diese die ausführlichsten, ja öfters sogar die einzigen dokumente über ihr leben liefern.

A. *Dummukha (Domuha).*

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 39—40 lautet so: [39] 'Es giebt hier in Indien eine stadt namens Kampilla. Dort lebte ein könig Jaya[2], der aus der familie des Hari stammte; seine königin heiss Guṇamālā. Mit ihr zusammen lebte der könig einige zeit in allerlei herrlichkeit. Einmal, als er in der audienzhalle sass, fragte er einen boten:' was giebt's, das andere herrscher besitzen, ich aber nicht?' Dieser antwortete: 'du hast keine gemäldegallerie'. Dann sagte der könig zu den baumeistern: 'bauet eilig eine gemäldegallerie!' und sie begannen nach diesem befehl zu arbeiten. Als aber die arbeiter zu graben anfingen, fanden sie am fünften tage ein grosses diadem ganz aus edelsteinen verfertigt, das wie ein feuer leuchtete; freudig sagten sie es dem könig Jaya. Entzückt hob es dieser mit einem freudenruf aus der erde auf. Die baumeister u. a. wurden nach verdienst mit kleidern u. s. w. beschenkt. Bald stand eine gemäldegallerie mit hohem dach fertig und wurde an einem glückbringenden tage eingeweiht. Während dem die verschiedenen instrumente spielten, setzte der könig das diadem auf seinen kopf;

---

[1] Pavolini Actes du XII congrès d. oriental. I p. 129 ff. nimmt abhängigkeit der jainistischen erzählung von dem jātaka — oder jedenfalls von älteren buddhistischen quellen — an, was mich aber nicht überzeugt, weil schon der jainistische kanon (Sūtrakṛt. und Utt.) deutlich die legende von vier *paccekabuddha*'s kennt. Auch sieht man nicht ein, warum, falls die jainakommentatoren aus dem jātaka entlehnt, sie eine in wesentlichen zügen verschiedene geschichte erzählen sollten.

[2] *Jaya* heisst Arjuna MBh. III 15607; ib. IV 176 heisst es beim einkehren in die stadt des Virāṭa: *Jayo Jayanto Vijayo Jayadratho Jayadbalo iti guhyāni nāmāni cakre teṣāṁ Yudhiṣṭhirah;* hier ist es also Yudh. der diesen namen anlegt. Bei den Jainas führt diesen namen der elfte *cakravartin,* sohn des königs Samudravijaya in Rājagṛha, vgl Utt. XVIII 43.

Digitized by Google

dadurch wurde der könig mit zwei gesichtern begabt. Die leute nannten ihn deswegen Domuha.

Dann verging einige zeit. Der könig bekam sieben söhne; Guṇamālā war aber betrübt, weil sie keine tochter gebar. Da gelobte sie einem *yakṣa*, namens Mayaṇa, ein opfergeschenk. Nach einer zeit wurde ihr eine tochter geboren, deren geburt ein traum von der erlangung eines zweiges des *pārijāta*-baums vorgegangen war. Der *yakṣa* erhielt sein opfergeschenk. Die tochter nannte man Mayaṇamanjarī[1]; mit der zeit erreichte sie das jugendalter.

In Ujjeṇī war in dieser zeit Caṇḍapajjoya könig. Ihm erzählte ein bote: 'der könig hat zwei gesichter'. Pajjoya fragte: 'wie so?' Der bote antwortete: 'er hat ein solches und solches diadem; wenn er das gebraucht, bekommt er zwei gesichter'. Dann wurde Pajjoya nach dem diadem begierig; er sandte eine botschaft zu Domuha: 'sende mir dieses edelsteinerne diadem! sonst bereite dich zum streit!' Der könig Domuha antwortete dem boten; 'falls du mir giebst, was ich wünsche, werde ich das diadem hergeben'. Der bote fragte: 'was wünschst du?' und der könig antwortete: 'gieb mir den elephanten Nalagiri und die perle aller wagen, Aggībhīru, deine gemahlin, königin Sivā, und den schreiber[2] Lohajangha!' Das waren aber die vornhemsten kleinodien in Pajjoya's reiche. Der bote kehrte nach Ujjeṇī zurück und erzählte dem könig die antwort Domuha's. Pajjoya wurde heftig erzürnt und brach auf mit einem heer von zwei lakhen elephanten, zwei tausend wagen, zwanzigtausend pferden und sieben kroren fussoldaten. In unaufhörlichen tagesmärschen kam er zur grenze des Pancālareiches. Domuha zog auch mit einem vollständigen heer aus seiner stadt heraus und ging Pajjoya entgegen. An der grenze des Pancālareiches stellte Pajjoya sein heer in *garuḍa*-ordnung, Domuha wieder das seine in *sāgara*-ordnung auf. Dann begann die schlacht. Durch die macht des edelsteinernen diadems wurde Domuha sieger, Pajjoya's heer wurde geschlagen. [40] Pajjoya wurde gebunden und zur stadt geführt. Man legte ihm eine fussspange an. Dort lebte könig Pajjoya einige zeit in ruhe.

---

[1] So heisst weiter bei Devendra eine kaufmannstochter in der erzählung von Agaḍadatta.

[2] *lehāriya-* nach Jacobi's vermutung = *lekhācārya-*.

Digitized by Google

Einmal bekam er die Mayaṇamanjarī zu sehen und wurde heftig in sie verliebt. So verging endlich[1] die nacht, während der er vom feuer der liebe gebrannt und von der glut der sorge geplagt war. Am morgen ging er in den audienzsaal. Domuha sah ihn mit verwelktem gesicht und körper dastehen und fragte nach seinem befinden, er aber antwortete nichts. Unruhig fragte Domuha noch einmal; Pajjoya seufzte tief und flüsterte: 'O fürst, ein mensch, der in die gewalt des liebesgottes geraten, von krankheit verzehrt ist und ein betrunkener, der zornig ist und ein sterbender, der lässt die scham fahren. Deswegen, o fürst, falls du mir gesundheit wünschest, gieb mir dann deine tochter Mayaṇamanjarī — sonst werde ich mich in's feuer stürzen'. Als Domuha diesen entschluss hörte, gab er sie ihm. In einer glücklichen stunde[2] wurde die hochzeit gefeiert. Einige tage wurde Pajjoya zurückgehalten, dann wurde er mit ehrenbezeugungen fortgesandt und reiste nach Ujjeṇī.

Als es einmal Indrafeier wurde, befahl Domuha den stadtbewohnern: 'richtet die Indrafahne auf[3]!' Dann wurde unter freudejauchzen eine Indrafahne mit weissen bannern und wimpeln, mit mengen von klappern[4] und glöckchen, mit herabhängenden kränzen und guirlanden, geschmückt mit kränzen aus perlen und edelsteinen und einer menge von allerlei früchten, aufgestellt. Dort tanzten die tänzerinnen, der vornehmsten dichter gedichte wurden vorgetragen, die menschenhaufen tanzten, allerlei betrügende zauber wurden gezeigt, die zauberer wurden mit betel begabt. Schauer von kampher- und safranwasser regneten, grosse gaben wurden ausgeteilt, die trommel und instrumente ertönten. Unter solchen freuden vergingen sieben tage. So kam der vollmondstag: mit grosser freigebigkeit wurde die Indrafahne mit blumen, kleidern usw. von könig Domuha beschenkt. Am andern tage wurde die fahne unter lauter instrumentalmusik umgestürzt. Der könig sah sie in der unreinlichkeit liegen von den leuten geplündert. Als er dies sah, dachte er: 'pfui über die pracht, die wie ein blitz

[1] *kahavi* = *katham api*, öfters mit *kaṣṭam* erklärt.

[2] Eigentlich: 'in der dreissigtel eines glücklichen tages'.

[3] Vgl. darüber Rām. II 74,36; IV 16,37; 17,2; VI 45,17; VP. transl. Wilson[2] p. 308 n. 2; Varāh. Mih. Bṛh. S. 43. (Diese zitate verdanke ich Herrn Prof. Jacobi). Weiteres bei O. Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Valmīki bis auf Māgha, (E. Leumann's Indica N:r 3) p. 11 f.

[4] S. übersetzt Jacobi fragend *ḍoya* nach Deçīn. 4,11 *ḍoo dāruhastaḥ; dāruhasta-* ist aber bei BR. nur 'hölzerne löffel'; hier ist es vll. = *dāruputrikā, dāruyantra-* 'bewegliche hölzerne puppe'.

Digitized by Google

unstetig und in ihren folgen widerlich ist'; indem er dies dachte, erreichte er die erleuchtung und wurde ein *patteyabuddha*, und indem er fünf handvoll haar ausriss, ging er fort. Es heisst ja auch: 'der Pancālakönig, als er die schöngeschmückte Indrafahne umgestürzt und geplündert daliegen sah, erblickte (die nichtigkeit von) pracht und armut und wurde erleuchtet'.

Was zuerst die geschichte von der erleuchtung des Domuha betrifft, die ja doch die quintessenz in einer erzählung von einem *pratyekabuddha* bildet, muss ich gestehen, dass ich nicht anderswo dieselbe art des erreichens der *bodhi* wiedergefunden habe. Freilich erinnert ja die umgestürzte und geplünderte Indrafahne in nicht geringem grade an dem seiner früchte beraubten *amba*-baum, die im Kumbhakārajātaka[1] in der erzählung von Karaṇḍu, hier unten in der erzählung von Naggaji vorkommt. Möglicherweise — und ich halte dies für das am meisten glaubliche — ist diese erzählung auch nur eine variante von der erwähnten, da sie nicht anderswo vorzukommen scheint

Was die erzählung im übrigen betrifft scheint mir das erste stück ziemlich sicher eine etwas entstellte version der schilderung im Sabhākriyāparvan des Mahābhārata zu sein (MBh. II 1—134). Dass Devendra, der verfasser der ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa, kein besonderer kenner des grossen epos war oder vielleicht richtiger es ganz und gar nicht aus eigenen studien kannte, geht mit erwünschter deutlichkeit hervor aus der stelle in Jacobi's Ausg. Erz. p. 70,$_{37}$: *Bhāraha-Rāmāyaṇesu satthesu* (vgl. ib. p. XVIII), wo er das epos mit dem lehrbuch des rhetorikers Bharata verwechselt. Wenn er also in seinen quellen diese erzählung fand — dass er hier nur ältere kommentaren excerpiert hat, geht ja wie bekannt aus p. 55,$_{9—10}$: *etāni ca caritāni yathā pūrvaprabandheṣu dṛṣṭāni tathā likhitāni* hervor — ist es ganz sicher, dass er nicht wusste, woraus seine erzählung stammte, obwohl sie ziemlich sicher aus dem epischen bericht genommen ist.[2] Denn die gleichheiten sind sehr gross, wie man aus folgender gegenüberstellung sieht:

[1] Dort wird ja Dummukha durch das töten eines liebeskranken stiers bekehrt, was in der jainatradition dem Karakaṇḍu zukommt. Darüber s. weiter unten.

[2] Es ist dies vielleicht ein irreleitender ausdruck. Denn ich meine ja nicht — da Devendra, der ja im jahr 1079 schrieb, vielleicht traditionen ausbeutete, die schon vor der schliesslichen schriftlichen fixierung des grossen epos feststanden — dass die quelle der jainistischen erzählung gerade das MBh. war. Vielmehr stammen wohl beide aus einer gemeinsamen älteren quelle.

Digitized by Google

Devendra:	*Mahābhārata:*
p. 39,4—6: Der könig Jaya in Kampilla (aus der familie des Hari = Kṛṣṇa) fragt einen boten, was die übrigen könige besitzen, er aber nicht. Dieser antwortet: eine *citta-sabhā*. Dann befehlt der könig den baumeistern eine solche zu bauen.	II 1—20: Maya, baumeister der asuren will dem Arjuna für seine rettung aus dem Khāṇḍavabrande danken. Kṛṣṇa rät ihn dem Yudhiṣṭhira eine *sabhā* zu bauen. Maya beginnt sofort damit.
p. 39,6—11: die arbeiter finden in der erde ein diadem aus strahlenden edelsteinen. Sie sagen es dem könige, der selbst an ort und stelle kommt und das diadem aus der erde zieht.	II 58—95: Maya holt aus Bindusaras einen schatz, der früher dem Vṛṣaparvan gehörte. Er schenkt Arjuna das muschelhorn Devadatta, Bhīma die goldene keule. Dann baut er eine *sabhā*, die alles früher gebautes übertrifft.
p. 39,11: In kurzer zeit (*thevakāleṇa*) ist die prächtige *citta-sabhā* mit hohem dach fertig.	In vierzehn monaten ist alles fertig.
p. 39,11—14: Mit grosser pracht wird die halle eingeweiht. (Jaya benützt dabei das diadem und wird deswegen Domuha genannt).	II 96—134: Die *sabhā* wird mit der grössten pracht eingeweiht.

Wie man sieht, giebt es hier ähnlichkeiten, die kaum auf zufall beruhen können. Dass die quellen Devendra's auch das epische material benutzt haben, geht z. b. aus der von Jacobi ZDMG. 42, 493 ff. veröffentlichten von der 'zerstörung Dvāravatī's' hervor, wo ja u. a. das Māusalaparvan[1] ausgebeutet worden ist.[2] Und Devendra ist ja wahrscheinlich überall, wo er prākrit schreibt, nur abschreiber und kompilator aus älteren arbeiten, wie Jacobi Ausg. Erz. p. XVIII gezeigt hat.

[1] Vgl. über das verhältnis dieser texte Hardy ZDMG. 53, 25 ff. und Lüders ZDMG. 58, 687 ff.

[2] Wie oben genannt ist bei der halleneinweihung des Yudhiṣṭhira ein Durmukha anwesend, den auch die jaina kennen. Dies könnte auch ein grund zu dieser episode in Devendra's komm. sein.

Digitized by Google

Weiter findet sich die erzählung mindestens teilweise bei Haribhadra, Āvaçyakaerz. II 8,3 (Leumann p. 15), wo sie folgendermassen lautet: 'dort[1] war ein könig, namens Sayāṇiya. Einmal als er auf einem bequemen sitz platz genommen hatte, fragte er einen boten: 'was habe ich nicht, das die anderen könige besitzen?' Dieser antwortete: 'eine *citta-sabhā* giebt es (hier) nicht' . . . . Im selben augenblick wurden die maler herbeigeholt. Von diesen wurde die *sabhā* eingeteilt und bemahlt'. [Dann folgt eine andere geschichte, die die fortsetzung von II 8,3 bildet, von einem maler der von einem menschenfressenden *yakṣa* in Sākeya die gabe er halten hatte, einen menschen vollständig abbilden zu können, wenn er einen nur so kleinen teil desselben gesehen hattte. Dieser maler sieht jetzt die grosse zehe der Migavaī und malt ihr bildnis wird aber später vom könig Sayāṇiya bestraft. Diese geschichte hat Haribhadra aus Nāyādh. VIII 113—135 kopiert]. In dem übersetzten stück sind die wortähnlichkeiten so gross, dass es ganz deutlich ist, dass entweder Devendra den Haribhadra kopierte oder beide aus gemeinsamer vorlage schöpften. Da ich aber leider keine älteren jainakommentare kenne, muss ich diese frage ungelöst lassen.

Folgt so der krieg mit Pajjoya (Pradyota), könig in Ujjeṇī, der auch Caṇḍapajjoya[2] genannt wird. Dieser vorgang wird noch an zwei stellen in den Jainakommentaren geschildert: bei Devendra in Jacobi's Ausg. Erz. p. 31,33—32,34 und bei Haribhadra in Leumann's Āvaçyakaerz, p. 15 ff. Ich fange mit Devendra an.

Bei Devendra ist Pajjoya an der genannten stelle als gegner des Udāyaṇa[3] des königs der Sāuvīra genannt, der mit Mahāvīra zeitgenosse war.[4] Der vorgang ist dort so erzählt: Udāyaṇa besass ein aus sandelholz gemachtes bild des Vardhamāna (Mahāvīra), der in einem tempel aufgestellt war und von einer buckligen

---

[1] In Kosambī.

[2] *Caṇḍapajjota*, könig im Avantireiche wird genannt im Jātaka ed. Fausbøll V 133,15 (derselbe ist deutlich auch Pajakarājā ib. III 463,13) und bei Buddhaghoṣa zu Dhp. 21—23 (Dph.[1] p. 157 ff.). Er wird genannt *Candapaccota* in Gandhavaṁsa, JPTS. 1886, p. 66, vgl. Franke Paligr. u. lex. p. 6.

[3] Oder eher *Uddāyaṇa*, wie das die hdschrr. öfters haben, falls er, wie Jacobi vermutet hat, mit *Āurdāyani* in Mahābhāṣya zu Pāṇ. IV 2, 92 identisch ist. S. jedoch unten.

[4] S. Jacobi SBE. XLV 87 n. 3.

Digitized by Google

sklavin, namens Devadattā gepflegt wurde. Diese erhielt von einem heiligen einige kugeln, die jeden wunsch erfüllten, also z. b. das äussere eines menschen ganz verändern konnten.[1] Dann setzt die erzählung folgendermassen fort:

[31] 'Einmal verzehrte sie[2] eine kugel (mit dem wunsch): 'möge ich goldfarbige haut bekommen'. Dann wurde sie wie schönstes gold, erhielt eine hautfarbe gleich geschmolzenem gold; davon wurde sie Suvaṇṇaguliyā genannt. Weiter dachte sie: 'ich werde den liebesgenuss geniessen; dieser könig aber ist mein vater, die übrigen (könige) sind lauter soldaten[3]'. Deswegen erwählte sie den Pajjoya. Um ihm zu gefallen verzehrte sie noch eine kugel. Die gottheit sagte zu ihm (Pajjoya): 'eine solche und solche schönheit giebt es'. [32] Er sandte einen boten zu Suvaṇṇaguliyā; sie sagte: 'ich möchte dich zuerst sehen'. Er kam in der nacht auf Nalagiri[4], wurde von ihr gesehen und gefiel ihr. Sie sagte: 'falls du das bild mitnimmst, werde ich dir folgen'. Er antwortete: es giebt keine passende bildsäule für diesen platz', blieb dort über nacht und kehrte zurück; er liess ein anderes bild des Jiṇa verfertigen und kam wieder. Nachdem er dieses auf dem platz des Jiyantasāmi aufgestellt hatte, nahm er dieses und die Suvaṇṇaguliyā mit und zog nach Ujjeṇī. (Auf dem wege) liess Nalagiri kot und urin fliessen; durch den geruch wurden die elephanten ganz toll. Auch nach dieser gegend[5] kam der geruch — als man nachforschte, sah man die spuren Nalagiri's. 'Weswegen ist er hier gewesen?' (fragte man). Als man nirgends die sklavin sah, rief der könig: 'die sklavin ist weggeführt, sehet nach der bildsäule!' — 'Die ist noch da' sagte man. In der stunde der verehrung ging der könig dahin und fand die kränze verwelkt.[6] Als er näher nachgesehen hatte, sagte er: 'dies ist eine nachahmung, die wirkliche bildsäule ist fort'. Dann sandte er einen boten zu Pajjoya (und liess sagen): 'Um die sklavin kümmere ich mich nicht, gieb nur

---

[1] Solche kugeln werden genannt in der erzählung von Mūladeva, Jacobi Aug. Erz. p. 56,4 und 57,17 und in der 15ten erzählung der Vetālapañcaviṁçatikā (vgl. Tawney KSS. II 307 n.).

[2] Devadattā.

[3] Lakṣmīvallabha hat hier: *apare mattulyāh ke' pi rājāno na santi.*

[4] Ein berühmter elephant.

[5] Vīyabhaya, wo Udāyaṇa sein residenz hatte

[6] Auf der wirklichen bildsäule verwelkten die blumen niemals, s. p. 30,31.

Digitized by Google

die säule zurück!'; dieser tat es aber nicht. Dann eilte er im Jeṭṭha-monat in zehn nächten dahin. Als sie eine wüste durchschritten, begannen die leute wegen durst zu sterben; man meldete es dem könige. Da kam auf seinem wunsch Pabhāvaī[1] zur stelle; sie machte drei teiche.

Dadurch erquickt zog man nach Ujjeṇī. Der könig sagte: 'nützt es wohl viele menschen zu töten! Lass uns beide kämpfen, zu pferde, in wagen oder auf elephanten, wie es dir gefällt'. Pajjoya antwortete: 'in wagen werden wir kämpfen'. Dann zäumte er den Nalagiri auf und ritt hervor, der könig aber kam in seinem wagen[2] und rief: 'du bist ein vertragsbrecher, deswegen wirst du nicht entrinnen!' Dann führte er seinen wagen in kreisen; der elephant folgte nach. Jedesmal, wenn der elephant einen fuss aufhob, verwundete ihn der könig mit einem pfeil, schliesslich fiel er. Als Pajjoya hinabstieg, wurde er gebunden und auf seine stirn wurde geschrieben: 'der gatte einer sklavin'. Weiter wird geschildert wie Udāyaṇa zusammen mit Pajjoya nach Vīyabhaya zurückkehrte und diesen endlich losliess.

Da Udāyaṇa ganz sicher eine historische person ist und nichts hindert dieses auch von Pajjoya anzunehmen, kann dieser geschichte sehr wohl ein historischer grund unterliegen. D. h. ich meine, die erzählung könnte ursprünglich in der geschichte Udāyaṇa's zu hause sein und davon durch die kommentatoren in etwas veränderten form in anderen geschichten eingesetzt worden sein.

Bei Haribhadra wird von Sayāṇiya erzählt: (Āvaç. erz. II 8,4 u. s. w., Leumann p. 15 ff.):[3] ein sehr geschickter maler hat ein bildnis der königen Migāvaī gemalt. Sayāṇiya wurde aber über einen vermeinten fehler des bildnisses erzürnt; der maler verfertige dann ein neues bildnis und zeigte es dem Pajjoya, dem könige in Ujjeṇī. Dieser wurde heftig verliebt in Migāvaī und forderte von Sayāṇiya ihre auslieferung, erhielt aber einen abschlag. Erzürnt darüber sammelte er sein grosses heer (*tassa coddasa rāiṇo vasavattiṇo* II 8,5) und zog gegen Kosambī. Erschrocken

[1] Die gattin des Udāyaṇa, die früher gestorben und im himmel der götter wiedergeboren war.

[2] Vgl. eine ähnliche erzählung über Vāsudeva (Kṛṣṇa), Āvaç. erz. II 57,2 u. s. w.

[3] Nach Leumann p. 13 n. wird die erzählung bei Çīl. zu Āyāranga I 2, 1, 1 erwähnt.

Digitized by Google

starb könig Sayāṇiya an durchfall. Migāvaī aber fürchtete für ihren sohn[1] und bewegte Pajjoya dazu statt feindlich aufzutreten die mauer von Kosambī zu verstärken und wurde seitdem trotz der einwendungen Pajjoya's (II 8, 9) eine schülerin des Mahāvīra.

Wir haben also hier die drei verschiedenen traditionen, die durch folgende übersicht deutlich werden:

Haribhadra.	*Devendra.*[1]	*Devendra.*[2]
Ein maler malt ein bildnis der Migāvaī, gattin des königs Sayāṇiya in Kosambī und zeigt es dem Pajjoya, könig in Ujjeṇī. Dieser wird in sie verliebt und zieht mit einem heer nach Kosambī. Sayāṇiya stirbt an durchfall. Migāvaī überredet Pajjoya ihren sohn Udayaṇa zu schützen und wird dann eine schülerin des Mahāvīra.	Udāyaṇa, könig in Vīyabhaya, hatte eine wunderbare bildsäule des Vardhamāna. Diese wurde von einer sklavin Devadattā gepflegt, die durch eine magische kugel in die schönheit Suvaṇṇaguliyā verwandelt wurde. Diese samt der säule wird von Pajjoya nach Ujjeṇī genommen. Udāyaṇa kommt nach, kämpft mit Pajjoya und besiegt ihn, den er endlich loslässt.	Jaya, könig in Kampilla, erhält ein diadem, und den namen Domuha. Pajjoya, könig in Ujjeṇī wünscht sich das diadem, erhält es aber nicht; er zieht mit seinem heer aus, wird aber von Domuha besiegt und gefangen genommen. Er wird in D:s tochter, Mayaṇamanjarī, verliebt, erhält sie zu gattin und kehrt nach Ujjeṇī zurück.

Es fragt sich jetzt: welche tradition ist die älteste, und lassen sie sich alle auf eine gemeinsame quelle zurückführen? Ich meine, das geht gut, falls man die version des Haribhadra zu grunde legt. Denn abgesehen davon, dass Haribhadra älter ist als Devendra und schon deswegen besser seine quellen wiedergibt, kann in diesem speziellen falle kein zweifel darüber walten, dass die Āvaçyakatradition die bessere ist. Der könig *Sayāṇiya* in *Kosambī* ist bei Haribhadra vater des *Udayaṇa:* in VP. IV 21 (Wilson p. 462) aber ist *Çatānīka,* könig von *Kāuçāmbi,* vater und vorgänger des *Udayana.* Die jainistische tradition stimmt also hier mit der purāṇischen ganz überein. Weiter bürgt auch Haribhadra dafür,

[1] Dieser hiess nach II 8, 9 (p. 18 extr.) *Udayaṇa.*

Digitized by Google

dass Udayaṇa ein (jüngerer) zeitgenosse des Mahāvīra ist, da seine mutter Migāvaī dessen schülerin wurde. Und Migāvaī bei Haribhadra vertritt die Devadattā-Suvaṇṇaguliyā und Mayaṇamanjarī[1] bei Devendra. Schliesslich vertreten natürlich die bildsäule und das diadem bei Devendra nur verschiedene versionen von einer geschichte, worin von einem sehr wertwollen gegenstand die frage war. Ich meine somit die ursprüngliche erzählung lautete etwa folgendermassen:

In Kāuçāmbi herrschte der könig Çatānīka; dessen sohn war Udayana. In Ujjayinī herrschte könig (Candra-)Pradyota. Çatānīka hatte eine gemahlin (tochter oder dienerin), in welche Pradyota verliebt wurde und die er raubte, indem er auch etwas dem Çatānīka zugehöriges von hohem wert raubte, bei einem kriegszug, vor (oder in) welchem Çatānīka starb. In einem zweiten kriegszuge aber besiegte Udayana den Pradyota und nahm ihn gefangen.

Aus einer erzählung, die etwa so lautete, lassen sich m. e. die drei verschiedenen versionen am leichtesten erklären. Man sieht, wenn man das obige durchgelesen hat, welche teile die eine oder andere version aufnahm und verwarf.

Dass ein könig, wenn sein feind sich nähert, an irgend einer krankheit stirbt, ist ein motiv, das mir mit dem europäischen von dem kobold, dessen herz an einer sicheren stelle aufbewahrt war, jedoch entdeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem herz nahte und schliesslich, wenn es sein feind in die hand nahm, starb, verwandt zu sein scheint. Eine parallelle aus dem indischen findet sich im Mahājanakajātaka (jāt. 539) bei Fausbøll VI 34, wo der usurpator Polajanaka immer kränker wird und schliesslich stirbt, als sein neffe Mahājanaka sich nähert.

Schliesslich bleibt es noch übrig zu prüfen, inwieweit diese erzählung mit der geschichte des Udayana in Kathāsaritsāgara gemeinsame züge zeigt[2]. Dass die erzählungen auf gemeinsamen vorlagen beruhen, ist unzweifelhaft: nur ist Somadeva und seine

---

[1] Keiner dieser namen kann etwas bezeugen, denn Devadattā und Mayaṇamanjarī sind sehr gewöhnliche namen (der letzte mehrmals bei Devendra) und Suvaṇṇaguliyā ist ja nur ad hoc gebildet.

[2] Diese geschichte dient wie bekannt als rahmenerzählung in einem grossen teile des KSS. Ganz dieselbe erzählung findet sich bei Buddhaghoṣa zu Dhp. 21—23 (Dhp.[1] p. 155 ff.), wo jedoch der vater des *Udena* den namen *Parantapa* führt.

Digitized by Google

quellen einer anderen genealogie und teilweise anderen traditionen gefolgt. In VP. IV 21, das ich oben für das verhältnis zwischen Çatānīka und Udayana zitiert habe, heisst nämlich der sohn des Janamejaya, könig in Hastināpura, *Çatānīka* und ebenso in KSS. IX 6. Dessen sohn nennt das VP. *Açvamedhadatta* = *Açvamedhaja* in Bh. P. IX, 22, 38; zwichen diesem aber und dem Çatānīka setzt Bh.P. *Sahasrānīka*, den auch KSS. sohn des Çatānīka nennt. Statt Açvamedhaja nennt jetzt KSS. *Udayana*, sohn des Sahasrānīka und der *Mṛgāvatī*, tochter des königs Kṛtavarman in Ayodhyā (KSS. IX 29). Die liebesgeschichte dieses Udayana mit *Vāsavadattā*, tochter des königs *Caṇḍamahāsena*[1] in Ujjayinī, wird geschildert in KSS. XI ff. und zeigt einige ähnlichkeiten mit den obigen erzählungen. So sendet Caṇḍamahāsena einen boten mit einer unverschämten botschaft zu Udayana (vgl. die geschichte von Domuha); im folgenden spielt aber Udayana die rolle, die sonst dem könige in Ujjayinī zugeschrieben wird; freilich wird er von ihm mit list gefangen genommen, er raubt aber die Vāsavadattā und flieht mit ihr nach Kāuçāmbi zurück. Er wird dann mit ihr vermählt. Die geschichte scheint mir am meisten ähnlichkeit mit der version, die ich oben als Devendra[1] bezeichnete, zu haben.

Ich kehre jetzt zur erzählung von Domuha zurück. Als Pajjoya seinen boten absandte um das diadem dem Domuha abzufordern, antwortete dieser, dass er es geben würde, falls er gewisse andere sachen in austausch bekäme; er spricht den vers:

deha: Nalagirī hatthī Aggibhīrū tahā rahavaro ya
jāyā ya Sivā devī leh'āriya-Lohajangho ya.

Und es heisst weiter: *eyaṁ Pajjoyassa rajjasāraṁ.*

Der wagen *Aggibhīru* ist mir aus anderen quellen nicht bekannt; die königin *Sivā* wird genannt in Āvaç. erz. II 8, 9 (Leumann p. 19,2), KSS. kennt nur Aṅgāravatī als gattin des Caṇḍamahāsena (vgl. oben). *Nalagiri* kommt in KSS. unter dem namen *Naḍāgiri* als staatselephant des Caṇḍamahāsena und als ein sehr vornehmes tier (s. bes. tar. XIII 7 u. s. w.) vor[2]. Was schliesslich

[1] Vgl. *Caṇḍapajjoya* im jainatext und im jātaka. Dass übrigens diese beiden identisch sind, zeigt der umstand, dass in Āvaç. erz. II 8, 9 (Leumann p. 19,2) *Angāravaī*, in KSS. XI *Angāravatī* als gemahlin von Pajjoya resp. Caṇḍamahāsena genannt wird.

[2] *Nāḷāgiri* heisst ja auch der berühmte elephant der Ajātaçatru, der durch Buddha bekehrt wurde.

Digitized by Google

Lohajaṅgha betrifft, ist es eine grosse schwierigkeit, dass man nicht bestimmt weiss, was *lehāriya* bedeutet; Jacobi deutet es als = *lekhācārya* 'schreiber', und ich nehme dies an, weil ich nichts besseres weiss, obwohl ich nicht bestimmt davon überzeugt bin, dass es richtig ist. In den übrigen berichten von Pajjoya-Caṇḍamahāsena wird von keinem solchen menschen ein wort erwähnt; die einzige stelle jedoch, wovon ich übrigens den namen Lohajaṅgha kenne, steht in einer — obwohl sehr losen — verbindung mit der geschichte von Udayana und seiner umgebung. In KSS. XII 78—193 kommt nämlich eine geschichte vor, wo ein Lohajaṅgha die vornehmste rolle spielt, und diese geschichte wird von dem verkleideten Vasantaka der Vāsavadattā erzählt, währenddem Udayana in Ujjayinī von Caṇḍamahāsena gefangen gehalten wurde.

Diese erzählung lautet kurz folgendermassen:

I. In Mathurā lebte eine berühmte courtisane, namens Rūpaṇikā, deren mutter, Makaradaṁṣtrā, ein wahrer schrecken für alle liebhaber des mädchens war. Eines tages aber sah Rūpaṇikā in einem tempel den jungen schönen Lohajaṅgha und wurde heftig in ihn verliebt; sie sandte eine sklavin und bat ihn zu ihr zu kommen, Lohajaṅgha erwiderte aber, er wäre ein armer brahmane und habe nichts in einem courtisanenhause zu bestellen. Rūpaṇikā lässt aber antworten, sie fordre nichts von ihm; dann kommt er und wird von ihr mit grosser freude empfangen. Makaradaṁṣtrā sucht sie jedoch von dieser nichts gebenden liebe abzuwenden, und da nichts hilft, überredet sie einen gewissen rājpūt, der auch die Rūpaṇikā liebt, den Lohajaṅgha schimpflich zu vertreiben. Dies geschieht auch, und Lohajaṅgha begiebt sich, von den leuten des rājpūt's durchgeprügelt, weg.

II. Lohajaṅgha sucht jetzt auf seiner wanderung in einem elephantenleichnam ruhe und schatten. Der leichnam wird aber von dem Ganges nach dem meere geführt[1].

III. Dort sieht ein *garuḍa*-vogel den leichnam, nimmt ihn mit und führt ihn nach Laṅkā. In dessen innerem einen menschen erblickend, fliegt er weg.

IV. Zwei *rākṣasa's* erblicken den Lohajaṅgha und führen ihn zu ihrem könige, Vibhīṣaṇa, der ihn wohl empfängt, ihm einen *garuḍa*-vogel und reiche gaben gibt.

[1] Diese geschichte habe ich oben in verbindung mit dem Sonaka-jātaka behandelt.

Digitized by Google

V. Lohajaṅgha kehrt auf dem rücken des vogels nach Mathurā zurück. Dort besucht er auf dem vogel reitend die Rūpaṇikā, indem er sich als Viṣṇu ausgibt. Er verschafft sich rache an der kupplerin Makaradaṁṣtrā und wird schliesslich für immer mit Rūpaṇikā, die von dem könige freigegeben worden ist, vereint. Er lebt dann später in hohen ehren und mit grossen reichtümern versehen, die er aus Laṅkā mitgebracht hatte, in Mathurā.

Die geschichte des Lohajaṅgha enthält viele ähnlichkeiten mit anderen märchen. Der zweite abschnitt ist von mir oben in anderem zusammenhange behandelt worden[1]; der dritte erinnert an Sindbad und andere sagen, vgl. Tawney KSS. I 77 n. 2; in dem fünften kommt erst die sage vor, die aus Pañc. I 5 als 'der weber als Viṣṇu' bekannt ist, und die ausführlich von Benfey Pantsch. I 159 ff. behandelt worden ist[2]; zur schilderung der rache des Lohajaṅgha schliesslich haben Tawney KSS. I 81 n. 2 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 49 parallellen angeführt.

Was schliesslich den ersten abschnitt betrifft, so ist er freilich von allgemeinem inhalt, erinnert aber sehr an eine partie der geschichte des Mūladeva bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff. Dieser Mūladeva, der als ein gewandter schelm und besonders als ein öfters gebrauchter postillon d'amour und zauberer[3] in liebesaffairen auch Kāmasūtra p. 311, Vetālapañcaviṁçatikā XV, KSS. CXXIV usw. genannt wird, ist vielleicht ursprünglich mit dem schelme Lohajaṅgha identisch. Um die ähnlichkeit der beiden erzählungen zu zeigen gebe ich hier auszüge aus den beiden texten:

KSS. XII.	*Mūladeva* (bei *Devendra*).
78. *astīha Mathurā nāma purī Kaṁsārijanmabhūḥ tasyāṁ Rūpaṇiketyāsīt khyātā vāravilāsinī.*	p. 56: *atthi Ujjeṇī nayarī .... atthi ya tattha rūvalāyaṇṇavinnāṇagavviyā Devadattā nāma pahāṇā gaṇiyā.*

[1] Parallellen aus europäischen quellen bei Tawney KSS. I 77 n. 2; 572.

[2] Vgl. Tawney KSS. I 573, II 628.

[3] Prof. Jacobi hat mir gegenüber die vermutung ausgesprochen, dass der name *Mūladeva* mit *mūlakarman-* 'zauberei' in verbindung stehen könnte.

Digitized by Google

(80. *pūjākāle surakulam svaniyogāya jātu sā*
gatā Rūpaṇikā dūrād ekaṁ puruṣam āikṣata.

81. *sa dṛṣṭaḥ subhagas tasyā viveça hṛdayaṁ tathā*
yathā mātrā kṛtās te'smādupadeçā viniryayuḥ.)

82. *ceṭikām atha sāvādīd:*
'gaccha, madvacanād amuṁ
puruṣaṁ brūhi madgehe tvayādyāgamyatām iti!'

p. 56: *pesiyā tīe tassa*[1] *vāharaṇatthaṁ Māhavābhihāṇā khujjaceḍī.*
gantūṇa viṇayapuvvayaṁ bhaṇio tīe: bho mahāyasa, amha sāmiṇī Devadattā vinnavei: Kuṇaha pasāyaṁ, eha amha gharam!

83. *tatheti ceṭikā sā ca gatvā tasmāi tad abravīt,*
tataḥ sa kiñcid vimṛçan puruṣas tām abhāṣata:

vgl. zu v. 82.

84. *'Lohajaṅghābhidhāno 'smi brāhmaṇo nāsti me dhanaṁ,*
tad āḍhyajanalabhye hi ko 'haṁ Rūpaṇikāgṛhe?'

p. 57[2]: *guṇarāiṇi, annadesīesu niddhaṇesu amhārisesu na rehae paḍibandho, na ya thirīhavei.*

85. *'na dhanaṁ vāñchyate tvattaḥ svāmīnīty udite tayā,*
sa Lohajaṅghas tadvākyam 'tatheti' pratyapadyata.

p. 58[3]: *attho vi asāro.*

89. *tatra sā Lohajaṅghasya tasya saubhāgyasaṁpadā*
vaçīkṛtā satī nānyat phalaṁ janmasyāmanyata.

p. 57[4]: *mahābhāga, tumaṁ mottūṇa na keṇai aṇuranji-*

[1] *Māladevassa.*
[2] Māladeva zu Devadattā.
[3] Devadattā zu Māladeva.
[4] Devadattā zu Māladeva.

Digitized by Google

90. *tatas tayā nivṛttānyapuruṣāsaṅgayā saha*
yathāsukhaṁ sa tatrāiva tasthāu tanmandire yuvā.
91. *tad dṛṣṭvā çikṣitāçeṣaveçayoṣijjagāda tāṁ*
mātā Makaradaṁṣtrā sā khinnā Rupaṇikāṁ rahaḥ:
92 a *'kim ayaṁ nirdhanaḥ putri sevyate puruṣas tvayā?*

94 b: *tad enaṁ nirdhanaṁ muñca mā kṛthā nāçam ātmanaḥ!*
96 a:[1] *dhanam asti ca me bhūri, kim anyena karomy aham?*
99 b:[2] *nirdhanena mamāikena kāmukenāvṛtaṁ gṛhaṁ.*

100: *tat tvam āgaccha tatrādya, tathā ca kuru yena saḥ*
gṛhān mama nivarteta madīyāṁ ca sutāṁ bhaja!
101 a: *tatheti rājaputro 'tha....*
103. *tatkṣaṇaṁ rājaputrasya tasya bhṛtyāiḥ pradhāvya saḥ*
dṛḍhaṁ pādaprahārādyāiḥ sarveṣvaṅgeṣvatāḍyata.
104. *tatas tāir eva cāmedhyapūrṇe kṣiptaḥ sa khātake*
Lohajaṅghaḥ kathamapi prapalāyitavāṁs tataḥ.

yaṁ me avarapuriseṇa māṇasaṁ . . .
tā mamāṇuroheṇa ettha ghare niccaṁ evāgantavvaṁ.
p. 58. *bhaṇiyā ya Devadattā jaṇaṇīe:*

p. 58. *putti pariccaya Mūladevaṁ!*
na kiṁci niddhaṇacangeṇa paoyaṇaṁ ceṇa.
p. 58: *tā munca juyāriyaṁ imaṁ.*

p. 58: *nāhaṁ, amba, eganteṇa dhaṇānurāgiṇī . . . .*

p. 59: *kahasu eīe purao aliyagāmantaragamaṇaṁ, pacchā Mūladeve paviṭṭhe maṇussasāmaggīe āgacchejjaha; vimāṇejjaha ya taṁ, jeṇa vimāṇio santo desaccāgaṁ karei . . . . . .*
paḍivannaṁ ca teṇa.
p. 59: *gahio teṇa*[3] *Mūladevo vālehiṁ, bhaṇio ya: re sampayaṁ nirūvehi, jai koi atthi te saraṇaṁ! Mūladeveṇa ya nirūviyāiṁ pāsāiṁ jāva, dittham nisiyāsihatthehiṁ*[4] *veḍhiyam attāṇayaṁ maṇūsehiṁ.*
p. 59. *tao vimaṇodummaṇao niggao nayarāo Mūladevo.*

---

[1] Antwort der Rūpaṇikā.
[2] Makaradaṁṣtrā zum rājpūt.
[3] *Ayaleṇa.*
[4] Vgl. KSS. XII 98: *rājaputraṁ parivṛtaṁ puruṣāiḥ çastrapāṇibhiḥ*

Digitized by Google

105. *athāgatā Rūpaṇikā tad buddhvā çokavihvalā sābhūd vīkṣyātha sa yayāu rājaputro yathāgatam.*

p. 62: *io ya Devadattā tārisaṁ viḍambaṇaṁ Mūladevassa pecchiya virattā aīva Ayalovariṁ.* (Ayala wird später von dem könige bestraft, der dazu durch Devadattā bewegt worden ist).

Obwohl es in diesen erzählungen kleinere verschiedenheiten gibt, scheint es mir kaum möglich sie von einander zu trennen, so ähnlich sind sowohl die ganze anlegung der erzählung wie auch kleinere einzelheiten, wie oben gezeigt worden ist. Da ich es für ziemlich unglaublich halte, dass Devendra selbst die quellen des Somadeva benutzt hat beim zusammenschreiben seiner erzählungen, die er ja aus älteren quellen kopierte, glaube ich am ehesten, dass diese vorgänger des Devendra dieselbe quellen wie Somadeva, d. h. vornehmlichst Guṇāḍhya, benutzt haben. Die erzählung des Somadeva von Lohajaṅgha wurde dann von den jainaverfassern mit Mūladeva, dem allbekannten schelm, in verbindung gebracht.

Da ich schon oben von dem abschliessenden stück der erzählung von Domuha gesprochen habe, hat hier diese kleine untersuchung ihren schluss erreicht. Ich habe hier, wie ich glaube, mit recht einen teil der geschichte mit einer bekannten erzählung des Mahābhārata in zusammenhang gebracht, weiter habe ich — m. e. auch mit recht — den hier genannten Lohajaṅgha mit dem manne desselben namens bei Somadeva und weiter mit dem bekannten Mūladeva in verbindung gebracht, was vielleicht wichtige aufschlüsse über die quellen der jainakommentare geben kann, und schliesslich ist die zentrale partie der Domuha-erzählung mit den — wahrscheinlich mindestens zum teil — historischen berichten von könig Udayana in Kāuçāmbi bei Haribhadra und Somadeva zusammengeführt worden. So setzt sich diese geschichte des königs Domuha, der überhaupt wohl nur als einer der traditionellen vier *patteyabuddha's* bekannt war[1], fast ganz aus einzelnen stückchen, die sich anderswo wiederfinden lassen, zusammen.

[1] Und zwar wohl der am mindesten bekannte; denn in den versen in Āup. S. § 76 (Leumann p. 69 f.) werden genannt *Naggaī, Videhe rāyā* (= Nami) und *Karakaṇḍe,* nicht aber Domuha.

Digitized by Google

Excurs.

Die geschichte von Mūladeva[1].

Oben habe ich an einer stelle ein wenig die geschichte von Mūladeva berührt, und es lohnt vielleicht der mühe diese ein wenig näher zu untersuchen. Leider gehört aber Mūladeva zu der klasse von menschen, die unzweifelhaft in ihrer zeit und lange zeit danach — dass Mūladeva ein wirklicher lebender mensch, kein blosser sagenheld gewesen ist, ist vom anfang an meine bestimmte überzeugung — grosse berühmtheit genossen und als allgemein bekannt erwähnt werden, leider aber in der existierenden überlieferung ziemlich wenig vorkommen. Unten habe ich aber einen versuch gemacht, die mir zugänglichen zeugnisse über Mūladeva zu sammeln, um dadurch wenigstens einen umriss von seiner gestalt zu bekommen.

Ich gebe hier zuerst die zeugnisse, aus denen sofort hervorgeht, dass Mūladeva als wirkliche person existiert hat. Es ist deutlich, dass er ein bekannter schriftsteller über *kāmasūtra* gewesen ist, was ja gut zu der volkstümlichen auffassung von ihm als vermittler in liebesverhältnissen und mächtiger liebeszauberer stimmt. Dies geht zuerst hervor aus Pañcasāyaka I 3[2]:

dṛṣṭvā Manmathatantram Īçvaramataṁ Vātsyāyanīyaṁ mataṁ
Goṇīputraka-Mūladevabhaṇitam Bābhravyavākyāmṛtam

---

[1] Nachdem ich folgendes niedergeschrieben hatte, ist mir die abhandlung von Pavolini 'Vicende del tipo di Mūladeva' in GSAI. IX 175 ff. bekannt geworden. Daraus habe ich noch einige stellen über Mūladeva kennen gelernt; mit den resultaten des verf. bin ich aber kaum einverstanden. Denn warum darf man nicht annehmen, dass M. wirklich ein verfasser eines erotischen lehrbuches war? Pavolini glaubt ja doch auch, dass M. wirklich existiert hat.

[2] Bei Schmidt Beiträge zur ind. erotik p. 50.

Digitized by Google

çrī Nandīçvara-Rantidevabhaṇitaṁ Kṣemendravidyāgamaṁ tenāklpyata Pañcasāyaka iti prītipradaḥ kāminām.

Mūladeva kommt hier zunächst zusammen mit Goṇīputraka = Goṇikāputra bei Vātsyāyana vor. In zusammenhang mit diesem wird er auch in demselben werke fol. 10[b] als medizinischer schriftsteller[1] genannt und ib. fol. 9[a][2] zusammen mit Rantideva. Tatsächlich kommt in Weber's Cat. d. Berl. Handschr. unter n:o 1006 eine reihe von fragmenten von medizinischen schriftstellern vor, unter denen Mūladeva genannt wird. Und weiter — nach Aufrecht Cat. Oxf. Sanskr. Handschr. p. 101[a] kommt in einer arbeit genannt *Çaktiratnakara*, die den geheimen cultus der Durgā behandelt, eine reihe von versen über die vom verfasser benutzten autoren vor, unter denen auch der folgende steht:

Mīno Gorakṣakaççāiva Bhojadevaḥ Prajāpatiḥ
Mūladevo Rantidevo Vighneçvara-Çubhāsanāu.

Von diesen namen lassen sich fast alle als namen von verfassern des *kāmaçāstra* wiederfinden: ***Mūladeva*** und ***Rantideva*** sind soeben genannt worden; ***Mīna*** ist wohl mit einem *Mīnanātha*, verfasser einer *Smaradīpikā* — vgl. Schmidt a. a. p. 79 f. — identisch; in ***Bhojadeva*** sehe ich den ***Bhojarāja*** des Pañcasāyaka (nicht in dem angeführten verse genannt); in ***Vighneçvara*** schliesslich möchte ich gern den *Īçvara* des Pañcasāyaka erkennen, falls nicht *īçvaramataṁ Vātsyayanīyaṁ mataṁ* einfach nur 'die lehre des herrn (: aller *kāmaçāstra*autoren), des Vātsyāyana' bedeutet, was mir geradezu ansprechender scheint[3].

Dass also Mūladeva als schriftsteller in ars amatoria und geheimlehre bekannt war, scheint ganz unzweifelhaft zu sein; weiter wird er als erfinder einer besonderen art von chifferschrift erwähnt (Jacobi bei Schmidt a. a. p. 144). Schliesslich wird in

[1] Bei Schmidt a. a. p. 919 f.

[2] Bei Schmidt a. a. p. 879 f. — Die strophe im komm. zu Hāla Saptaçat. 151 (ed. Gañgādhāra) *'ghiavilevaṇapanko ṇiratthao juairahiāṇaṁ'* stammt deutlich aus irgend einer medizinischen geheimlehre von dieser art.

[3] Keine befriedigende deutung dieser stelle bei Schmidt a. a. p. 51. — Jedenfalls war wohl Vātsyāyana sicher der allgemeinen meinung nach der meister aller lehrer in dieser subtilen wissenschaft. Vgl. auch namen *Īçvarakāmita*, name des § 47 des Kāmasūtra bei Arjunavarmadeva zu Amaru 31.

Digitized by Google

KSS. XCVIII 32 (= Vetāla 24, Tawney KSS. II 355) erwähnt the stanza composed by Mūladeva:

yatra ghanastanajaghanā nāste mārgāvalokinī kāntā
ajaḍaḥ kastad anigaḍaṁ praviçati gṛhasañjñakam durgam.

Die strophe wird so erwähnt, dass man sofort daraus sieht, die poesie, woraus sie genommen worden ist, keine unbekannte ist. Vielleicht entstammt sie gerade einer ars amatoria. Denselben eindruck macht auch die strophe bei Devendra (Jacobi Ausg. Erz. p. 56, 18—21):

yā vicitraviṭakoṭinighṛṣṭā madyamāṁsaniratā 'tinikṛṣṭā
komalā vacasi cetasi duṣṭā tāṁ bhajanti gaṇikāṁ na viciṣṭā 1
yopatāpanaparāgniçikheva cittamohanakarī madireva
dehadāraṇakarī kṣurikeva garhitā hi gaṇikā çalikeva 2.

Vielleicht ist dieser vers wirklich einer arbeit des Mūladeva entnommen; dies umsomehr weil er in sanskrit abgefasst ist[1]. Denn die wenigen sanskritverse, die sich in Jacobi's Devendratext finden — es sind p. 37,18—19; 48,11—12; 57,31—34 und 62,22—23 — sind alle ganz sicher aus anderen quellen geholt.

Schliesslich nennt die Bhūṣaṇā zu Daṇḍin's Daçakumāracarita p. 78 aus Hārāvalī v. 32 den namen Mūladeva als ein synonym von Karṇīsuta, dem berühmten verfasser eines *steyasūtra*. Ich teile jedoch die bedenken J. J. Meyer's Daçakumāracarita p. 215 f. n. 4 gegen die gleichsetzung von Mūladeva und Karṇīsuta, obwohl sie sich deutlich schon bei Bāṇa findet; es ist eher zu schliessen, dass sich auch Mūladeva in dieser eigentümlichen art von schriftstellerei versucht hat[2]; ist er ja doch ein gewandter

[1] Leider giebt es, soviel ich weiss, keine sammlung von schmähpoesie dieser art ausser den wenigen zeilen bei J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 62 f., wo auch diese strophe aufgenommen worden ist. Eine solche sammlung hätte wohl doch R. Schmidt in seinen 'Beitr. zu ind. erotik' aufnehmen müssen. Dann hätte man vielleicht weitere aufklärung über diese strophe des Mūladeva erhalten können.

[2] Dass die späteren kommentatoren ganz sicher in den identität von Karṇīsuta und Kalāṅkura mit Mūladeva glaubten zeigen der komm. zu Subandhu's Vāsav. (Bibl. ind.) p. 142 — angeführt bei Pavolini — und der komm. zu Kādambarī ed. Peterson p. 19,16: *Karṇīsutakatheva saṁnihitā vipulācalā çaçopayātā ca*, wo Bālakṛṣṇa sagt: *Karṇīsutaḥ Karaṭakaḥ steyaçāstrapravartakaḥ tasyākhyātāu sakhāyāu dvāu Vipula-*

Digitized by Google

verfolger der spitzbuben, s. Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f. (worüber weiter unten).

Was schliesslich das alter des Mūladeva betrifft, so kann ich es gar nicht bestimmen. Im Pañcasāyaka wurde er, wie wir gesehen haben, in nächstem zusammenhang mit Goṇikāputra oder Goṇīputraka genannt, den Vātsyāyana als seinen vorgänger nennt, vgl. Schmidt Beitr. z. ind. erotik p. 46. Daraus ist ja eigentlich nichts zu schliessen; wichtiger wird es wohl im zusammenhang damit, dass Mūladeva im Kathāsaritsāgara mehrmals als eine grosse berühmtheit erwähnt wird. Da Somadeva wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles anderes aus Guṇāḍhya geschöpft hat, können wir wohl daraus schliessen, dass Mūladeva schon bei diesem — d. h. im ersten oder zweiten jahrhundert unserer zeitrechnung[1] — als ein berühmter volksheld figurierte. Dann könnte man vielleicht weiter schliessen, dass er vor Vātsyāyana — dieser war vielleicht einige hundert jahre älter als Guṇāḍhya vgl. Schmidt a. a. p. 9 ff. — gelebt hätte. Den terminus post quem ergibt wohl der umstand, dass Mūladeva, soviel ich weiss, nicht in der jātakalitteratur genannt wird. So muss er wohl ins zweite oder erste vorchristliche jahrhundert gesetzt werden[2].

Nach dem dies erwähnt ist, gehe ich zu den erzählungen über, in denen Mūladeva vorkommt. Zuerst erwähne ich, dass das verhältnis zwischen Mūladeva mit Devadattā, das in der geschichte des Devendra vorkommt, deutlich auch dem kommentator des Vātsyāyana Yaçodhara bekannt war; er sagt nämlich p. 311 (Schmidts übers. p. 393): 'wetteifer', rivalität, z. b. zwischen der Devadattā und Anaṅgasenā; da wurde nämlich Mūladeva geliebt um den sie sich als nebenbuhlerinnen rissen'. Leider erwähnt hier Yaçodhara nur ganz kurz eine episode aus dem liebesleben des Mūladeva, von der wir keine ausführlichen berichte anderswo finden. Nur ist Devadattā durch die erzählung des Devendra und

Acalasañjñitāu Çaçaçca mantripravara uzw. und Siddhacandra sich in derselben weise ausdrückt. Die stelle zeigt, dass Bāṇa den Acala als in der geschichte des Mūladeva auftretend sehr wohl kannte; Çaça ist natürlich den Çaçin des KSS.

[1] Nach Bühler Report p. 47. Anders jetzt Speyer Studies about the KSS. (Amsterdam 1908), worüber vgl. die zusätze. — Man beachte auch, dass Mūladeva bei Kṣemendra als eine berühmtheit auftritt, was noch mehr bewährt, dass ihn schon Guṇāḍhya kannte.

[2] Der ziemlich ungewöhnliche name Mūladeva ist dem verf. der, Kāç. zu Pāṇ. VIII 2,18 bekannt. Er wird auch von Kaṁsa gebraucht.

Digitized by Google

durch eine erwähnung in Kathāsaritsāgara[1] wohlbekannt; über Anañgasenā weiss ich nichts zu sagen — sie kann nicht mit der in KSS. CXXIV erwähnten Sumañgalā identisch sein, da ja diese allem anschein nach mit Devadattā in ganz freundlichem verkehr lebte. Leider bleibt also hier wie so oft anderswo ein non liquet das ganze resultat.

Ich behandle jetzt die erzählungen von Mūladeva und mache dabei den anfang mit dem grössten zugänglichen dokument, die erzählung 'Mūladeva' des Devendra, bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff., die ich hier unten in extenso mitteile; (nur teilweise ist die geschichte bei Pavolini a. a. übersetzt worden).

[1] Worüber s. unten.

Digitized by Google

Mūladeva.

[56] 'Es ist eine stadt, genannt *Ujjayinī*. En rājpūt, namens *Mūladeva*, der in allen künsten fertigkeit besass, in verschiedenen wissenschaften geschickt war, von edlem sinne, dankbar, ein beschützer der helden, ein verehrer der tugend, leutselig, gewandt und begabt mit der ganzen fülle der jugendschönheit, der aber wegen seiner leidenschaft für das würfelspiel von seinem vater verstossen worden war, kam während seiner wanderung durch die welt dorthin aus *Pāṭaliputra*. Durch anwendung einer zauberkugel veränderte er sein äusseres und machte sich einem zwerge gleich und durch seine geschicktheit als erzähler, sänger u. s. w. versetzte er bald die ganze stadt in staunen und wurde allbekannt. In *Ujjayinī* lebte zu dieser zeit eine hetäre, namens *Devadattā*, die über ihre schönheit und wissen sehr stolz war. Von ihr wurde dem M. erzählt: »von stolz aufgeblasen ist sie keinem gewöhnlichen manne zugetan.» Aus neugier und in der hoffnung das weib zu erregen stellte er sich dann beim tagesanbruch in der nähe (ihres hauses) aut und fing mit einem sehr lieblichen lied an. Sein gesang war wegen der vielen modulationen der stimme sowie der verschiedenen tonverbindungen ganz entzückend. D., die es hörte, dachte dabei: 'ach, welche unvergleichliche stimme! Ein gott muss das sein, kein mensch!' Sie sandte ihre sklavinnen weg, um ihn aufzusuchen; diese bekamen den zwergartigen M. zu sehen und erzählten das ihrer herrin. Da sandte sie eine bucklige sklavin, namens *Mādhavā*, um ihn herbeizurufen. Nachdem sich diese ganz höflich vorgestellt hatte, sprach sie: 'höre, o ehrwürdiger! Unsere herrin Devadattā lässt sagen: mach' mir das vergnügen in mein haus einzutreten!' Er aber antwortete der schlauen sklavin: 'es gefällt mir durchaus nicht mit hetären zu verkehren, denn ausgezeichnete männer haben den verkehr mit solchen menschen als verboten dargestellt. Höre mal:

'Die hure, die von unzähligen liebhabern zerrieben ist, die schnaps und fleisch liebt, ein überaus niedriges geschöpf, die einschmeichelnde worte redet, in ihrem sinne aber böse gedanken hegt, die wird nur von toren geliebt. (Die hure) die einen ver-

Digitized by Google

brennt wie die heisse flamme, die den verstand umnebelt wie ein rauschtrank, die den leib zerfleischt wie ein rasiermesser, die wird mit recht getadelt, einen dorn nennt man sie'.[1]

Darum fehlt mir durchaus die lust zu ihr zu gehen.' Doch wurde er von der sklavin mit verschiedenen schmeicheleien, die sie mit grosser eindringlichkeit vorbrachte, genötigt; schliesslich packte sie ihn bei der hand und führte ihn ins haus. Währenddem sie so gingen, versetzte er der buckligen mit grosser gewandtheit und anwendung seines wissens verschiedene hiebe, infolge dessen sie ganz schnurgerade wurde. Und sie, die vor staunen ausser sich war, führte ihn ins haus. Als D. den zwerg sah, der doch von unvergleichlicher schönheit war, wurde sie sehr erstaunt und bot ihm einen platz an. Er setzte sich und man gab ihm betel[2]; dann wurde die geheilte Mādhavā vorgeführt und erzählte die ganze geschichte. Die hetäre wurde noch mehr erstaunt; sie fingen mit einer gebildeten konversation an und Devadattā fühlte sich bald zu dem zwerge heftig hingezogen. Auch sagt man ja:

'Ein an freundlichen worten und witzen reiches, mit überaus süsser stimme geführtes geplauder das ist gewandter menschen tun; was für ein wert hat wohl reichtum (für solche)?'

Darauf kam ein *vīṇā*spieler ins haus und trug seine stücke vor. D. wurde entzückt und rief: 'schön, o *vīṇā*spieler, schön! lieblich ist deine kunst!' Mūladēva aber sagte: 'wahrhaftig, gewandt sind die bewohner von Ujjayinī. Von schönem und unschönem kennen sie den unterschied'. D. sprach: 'ach, ist doch hier etwa ein fehler?' M. antwortete: 'das rohr (der *vīṇā*) ist unrein, und die saite durchaus schlecht'. Sie fragte: [57] 'wie kann man doch das wissen?' — 'Das werde ich bald zeigen'. Darauf fasste er die *vīṇā*, riss von dem rohr ein steinchen weg, von der saite ein haar und begann zu spielen. Das ganze haus wurde ausser sich vor entzücken und ein in der nähe stehendes elephantweibchen, dass sonst immer laut brüllte, blieb ganz ruhig, schwankte hin und her und hielt die ohren still. D. und der musiker wurden sehr erstaunt und dachten: 'Viçvakarman ist dieser, der sich in anderer gestalt verbirgt'. Dann grüsste sie den *vīṇā*spieler und sandte ihn weg. Da die mittagsstunde schon nahe war, sagte D.: 'ruf' mal den massirer hierher und lass uns

[1] Über diese verse s. oben.

[2] Über das betelkauen vgl. Kern Bijdrage etc. p. 6 und Speyer Studies about the KSS. p. 49 ff.

Digitized by Google

beide baden!' Dann sagte M.: 'wenn du es erlaubst, werde ich dich salben'. — 'Wie hast du doch sowas gelernt?' — 'Gelernt habe ich es nicht, aber solche, die es kennen, habe ich doch gesehen'. Daraufhin holte man *campaka*öl, er begann sie zu salben; sie wurde ganz entzückt und dachte bei sich: 'ach, welches unerschöpfliche maas von kenntnissen, wie unvergleichlich ist nicht die berührung seiner hände! Fürwahr, ein gott[1] muss er sein, obwohl er sich unter dieser gestalt verbirgt, denn unmöglich kann sich solche vorzüglichkeit in einem solchen körper finden. Ich muss ihn dazu bringen, seine wahre gestalt zu zeigen'. So stürzte sie sich zu seinen füssen und rief: 'o du mächtiger! Deiner unvergleichlichen eigenschaften wegen bist du wohl ein ausserordentliches geschöpf, deinen schützlingen freundlich und in allen künsten vorzüglich. Darum zeige mir deine wahre gestalt! Mein sinn hat grosses verlangen danach'. Mūladēva liess sich allmählich dazu nötigen, lächelte ein wenig und nahm die seinen körper entstellende kugel weg. Er stand in wahrer gestalt da, der sonne, der in flammen glühenden herrin des tages, gleich, alle welt durch seine schönheit betörend wie der liebesgott, mit einem körper, bedeckt von der neuentsprossenen jugendschönheit. In einem durch die macht der entzückung zum vorschein gekommenen wonneschauer fiel sie ihm wieder zu füssen und rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' Dann salbte er sich mit eigenen händen, sie badeten beide und speisten in grossem gepränge zusammen, er wurde in himmlisch schöne kleider gehüllt, worauf sie eine ausgezeichnete konversation führten. Sie sagte: 'o mächtiger, von keinem anderen manne bin ich wie von dir hingerissen worden. Wahr ist es, wenn man sagt:

'Wen sieht man nicht mit seinen augen? Mit wem werden nicht gespräche geführt? Der aber, der dem herz freuden macht, fürwahr, ein seltener mensch ist er'.

Darum musst du mir willfahren und immer zu mir kommen'. M. aber antwortete: 'o tugendliebende! Nicht ziemt es sich, sich mit armen männern wie ich, die aus fremden ländern stammen, einzulassen, nicht würde eine solche freundschaft bestehen bleiben Meistens entsteht zuneigung wegen bestimmter zwecke. Auch sagt man ja:

---

[1] Jacobi im glossar s. u. übersetzt *siddha* hier mit 'vollendet'; aber ist es wohl doch *Siddha* 'ein gott'.

Digitized by Google

'Einen baum, dessen früchte fort sind, verlassen die vögel, einen trockenen see die kraniche; eine verwelkte blume verlassen die bienen; einen verbrannten wald die wilden tiere; einen mann, dessen eigentum verloren gegangen, verlassen die hetären, einen gestürzten könig seine diener; der, den man seinen liebling nennt, wird immer wegen bestimmter zwecke geliebt'.

Sie antwortete: 'ob ein braver mann demselben oder einem anderem lande entstammt, macht keinen unterschied. Denn man sagt ja auch:

[58] 'Der mond, der von dem ozean getrennt ist, ruht auf dem haupte des Hara;[1] wohin auch vorzügliche männer kommen, werden sie immer auf dem kopfe getragen'.

'Und weiter ist reichtum ein nichtiges ding. Weise männer schenken dem gelde keine hochachtung, tugend lieben sie aber immer gar sehr. Heisst es doch nicht:

'Die rede kommt tausenden gleich, die freundschaft und wohltätigkeit hunderttausenden; aber die tugend eines edeln menschen übertrifft zehn millionen'.

'Darum gieb meinem bitten nach!' M. that es, und zwischen ihnen entstand ein bund der festesten liebe.

Einmal tanzte die kurtisane vor dem könig und M. schlug dazu die pauke. Der könig wurde entzückt und bewilligte ihr eine bitte. Sie aber sparte es sich auf. M. aber war dem würfelspiel leidenschaftlich hingegeben; nicht einmal seine kleider sparte er. Dann sagte sie sehr freundlich zu ihm: 'o mein liebster, der hang zum spiel ist ein fleck bei dir, der du sonst so zu sagen der wohnort aller tugenden bist, ebenso wie das bild der gazelle in dem hellen vollmond. Das spiel ist der grund vieler übeltaten. Denn man sagt ja:

'Das spiel ist eine schande für die familie, eine verneinung der wahrheit, ein grund schwerer scham und kummers, ein widerstand der frömmigkeit, eine verschwendung der habe, es versagt einem genuss und freigebigkeit, ein dieb an kindern, gattin und eltern wird man durch das spiel; dem spiele, o freund, bei dem man nicht gott und lehrer zu würdigen, nicht recht und unrecht zu scheiden weis, das den leib durchbrennt und der weg zur hölle ist, dem gieb dich nicht hin!'

---

[1] Vgl. Mṛcch. ed. Stenzler p. 66,10: *guṇaprakarṣād uḍupena Çambhor alaṅghyam ullaṅghitam uttamāṅgaṁ.*

Digitized by Google

Darum musst du es ganz und gar vermeiden'. Das konnte aber M. nicht.

In Ujjayinī lebte aber ein sehr reicher junge, namens *Acala*, der sohn eines kaufmannes, der von einem wahren heere von freunden begleitet, und in Devadattā überaus verliebt var. Er gab ihr, was sie verlangte, und überhäufte sie mit kleidern, schmucksachen u. s. w. Dieser hasste M. gar sehr und suchte nach blössen. Aus furcht vor ihm ging M. nur selten ins haus der hetäre. D:s mutter sprach zu ihr: 'o tochter, verlasse doch M.! Freilich ist er schön, aber was nützt doch ein armer teufel? Der reiche und freigebige Acala dagegen sendet immerfort verschiedene schöne sachen hierher. Drum musst du ihn von ganzer seele lieben. In eine scheide kann man nicht zwei schwerter hineinstecken und wer schleift wohl einen unedeln stein[1]? Drum verlasse sofort diesen armen spieler!' D. aber antwortete: 'mutter, reichtum liebe ich nicht ausschliesslich, vielmehr hängt meine seele an der tugend'. Die mutter sagte: 'welche tugend hat dann dieser spielerteufel?' D. antwortete ihr: 'fürwahr, o mutter, er ist durch und durch nur tugend, wie es ja heisst:

'Verständig (ist er), von hohen gedanken, ein wahrhaftes meer der liebenswürdigkeit, gewandt in allen künsten; liebliche worte redet er, ist dankbar, urteilsfähig und liebt die tugend gar sehr'.

[59] Drum werde ich ihn nie verlassen'. Darauf sprach die mutter folgende beispiele um sie zu bekehren: 'Verlangst du roten lack, dann giebt er trocknen, verlangst du zuckerrohre, zerstossene; wünscht du wieder blumen, dann bringt er nur stengel her'. Und wieder sagte sie: 'so wie ich gesagt habe, fürwahr, so ist dein geliebter. Doch willst du ihn nicht verlassen'. D. aber dachte: 'töricht ist sie gar sehr. Drum wählt sie solche beispiele'.

Einst sprach sie dann zu ihrer mutter: 'mutter, sage den Acala, dass ich zuckerrohre verlange!' Und diese tat so. Er aber sandte einen ganzen wagen voll. Dann rief D.: 'bin ich dann ein elephantenweibchen, dass ich die zuckerrohre mit blättern und zweigen essen soll'. Die mutter sagte: 'tochter, freigebig ist Acala, drum sendet er so viel. Er hat nämlich gedacht: auch anderen kann sie es geben'. Am nächsten tage sagte D. zu Mādhavī:

[1] Oder: 'wer leckt einen stein, der kein salz giebt?'; des ausdruck *aloṇiyaṁ silaṁ koi caṭṭei* ist nicht ganz klar (s. das glossar der Ausgew. Erz. unter *aloṇiya* und *caṭṭei*). Übrigens ist auch *paḍiyāra* 'scheide' nicht ganz sicher.

Digitized by Google

'freundin, geh' zu Mūladēva und sage ihm: 'D. verlangt zuckerrohre, drum sende sie ihr!' Und die sklavin tat so. Er aber nahm zwei rohre, zerschnitt sie in zweifingerlange stückchen, parfümierte sie, bestreute sie mit *cāujjāya*,[1] 'würzte sie ein wenig mit kampher und spaltete sie an beiden enden. Dann nahm er neuentsprossene jasminenblüten, bedeckte die rohre damit und sandte sie ihr. Mādhavī brachte sie der D., und diese zeigte sie ihrer mutter, indem sie sagte: 'jetzt, mutter, siehst du die verschiedenheit der beiden männer. Drum bin ich in M:s tugenden verliebt'. Die mutter dachte bei sich: 'übermässig ist ihre torheit, von selbst wird sie ihn nie verlassen. Drum muss ich ein mittel ersinnen, wodurch wir diesen taugenichts aus dem lande treiben können'; und sie sprach zu Acala: 'sage ihr, dass du eine reise tun musst; dann wird M. hierher kommen und komm dann du mit grossem gefolge zurück. Beleidige ihn dann tüchtig, so dass er das land verlassen muss! Ich werde dir nachricht geben'. Er willigte ein und führte es am folgenden tage aus. Er gab nämlich vor, dass er nach einer anderen stadt reisen wollte. Mūladeva kam sofort zu Devadattā. Ihre mutter aber gab dem Acala davon nachricht; dieser kam sofort mit grossem gefolge und wurde von D. schon in einiger entfernung bemerkt. Sie sagte zu M.: 'so ist es, meine mutter liebt ihn wegen der gaben, die er gesandt hat. Lege dich ein stündchen unter das ruhebett'! Er tat so, wurde aber von Acala bemerkt, der sich auf dass bett setzte. Dann sagte A. zu D.: 'lass mal die badegeräte herbringen!' — Sie aber antwortete: 'schön! stehe dann auf und zieh' dich aus, damit ich dich salben lassen kann!' Er sprach: 'heute nacht hatte ich folgenden traum. Mir war's, als ob ich mich auszog, gesalbt wurde und dann auf diesem bette ruhend gewaschen wurde. Lass jetzt meinen traum in erfüllung gehen!' Sie antwortete: 'willst du dann alle diese kissen und decken zerstören?' Er sagte: 'andere und noch bessere werde ich dir geben'. Und die mutter stimmte ihm bei. Dann wurde er auf dem bett gesalbt, massirt und mit warmem wasser gewaschen. Darnach erinnerte er sich des Mūladeva. Auf ein zeichen der mutter griffen die leute ihre waffen, Acala aber packte M. bei den haaren und rief: 'pfui! [60] jetzt wirst du bald sehen, ob für dich irgend welche zuflucht gibt'. M. blickte nach allen seiten und sah die bewaffneten leute, die ihn umringten. Dabei dachte er: 'diesen kann ich nicht entgehen, ich werde es aber wieder-

[1] = *cāturjātā*, eine vereinigung von vier stoffen.

Digitized by Google

vergelten. Jetzt bin ich unbewaffnet, für einen unbewaffneten aber gibt es keinen zufluchtsort'. Dann sprach er: 'tu' was dir gefällt!' Acala dachte: 'ein ausgezeichneter mann ist dies, das sieht man ihm schon von aussen an; denn grosse männer werden in dieser welt auch durch unglück nicht entmutigt. Es heisst ja auch:

'Wer ist immer in dieser welt glücklich? Wer wird immer von der Glücksgöttin geliebt? Wer ist sicher, nicht gestürzt zu werden? Sage doch, wer wird nicht vom schicksal betroffen?'

Und dann sprach er zu M.: 'so ist dir geschehen, ich will dich aber sofort frei lassen. Möchtest du auch mit mir so handeln, wenn ich jemals von dem schicksal betroffen werde!'

M. aber entfernte sich in trauriger gemütsstimmung von der stadt. 'Sieh' mal, wie ich von diesem hinters licht geführt worden bin', dachte er. Dann, nachdem er sich in einem schönen teich gebadet hatte, fasste er den entschluss: 'in ein fremdes land werde ich gehen, dort werde ich an rache denken'. Er schlug den weg nach Berṇātaḍa[1] ein. Nachdem er verschiedene städte und dörfer passirt hatte, kam er in einen wald, der zwölf meilen lang war. Da dachte er: 'wenn ich hier zufällig einen weggenossen fände, dann würde der wald bald zuende sein'. Als er darauf ein stündchen gegangen war, traf er einen brahmanen, der zwar von schönem aussehen war und einen grossen sack mit wegkost trug, jedoch ein grosser geizhals war. Den fragte er: 'ehrwürdiger, wie weit wirst du gehen?' Der brahmane antwortete: 'jenseits des waldes ist ein ort, namens Vīranihāṇa, dahin werde ich gehen. Und du, freund?' M. sagte: 'nach Berṇātaḍa'. Der ehrwürdige sagte: 'schön, dann gehen wir zusammen', und so geschah es auch. Gegen mittagszeit erblickten sie einen teich, dann sagte der geizhals: 'hier werden wir ein wenig ausruhen'. Darauf gingen sie zum wasser und wuschen sich hände und füsse. M. setzte sich in den schatten eines baumes, der am ufer stand, der geizhals aber machte seinen sack auf und nahm einen napf voll grütze hervor. Er machte ein wenig wasser darein und fing an zu speisen. M. aber dachte: 'diese brahmanen haben stets einen ausgezeichneten appetit. Nachher wird er mir jedoch was geben'.

[1] Das in Rep. of the arch. surv. of West. India IV 118 genannte *Berṇā* identifiziert Jacobi (nach briefl. mitteilung 17.I.1908) mit der *Wain-gangā;* das soeben unten genannte *Vīranihāṇa* ist nach ihm möglicherweise mit der in der nähe dieses flusses liegenden stadt *Veiragarh* identisch.

Digitized by Google

Doch der geizhals machte wieder seinen sack zu und erhob sich. M. dachte bei sich: 'jedenfalls wird er mir nachmittags was geben' und tat desgleichen. Wieder ass der brahmane, gab ihm aber nichts. 'Morgen wird er es doch tun', in dieser hoffnung ging M. weiter. Dann kam die nacht, und sie liessen sich beide unter einem feigenbaum nieder. Beim tagesanbruch gingen sie weiter, mittags ruhten sie ein wenig; der geizhals stopfte sich den bauch voll, gab aber dem M. nichts. Am dritten tage dachte M.: 'jetzt haben wir den grössten teil des waldes hinter uns gebracht, heute wird er mir doch was geben'. Daraus wurde jedoch nichts. Schliesslich kamen sie aus dem walde heraus und mussten verschiedene wege gehen. Der ehrwürdige sagte: 'dort ist dein weg, hier ist meiner. Also lebe wohl'. M. aber antwortete ihm: 'mit des ehrwürdigen [61] hülfe habe ich gewandert. Drum wisse, mein name ist M. Wenn der ehrwürdige meiner jemals bedarf, dann möge der ehrwürdige nach Berṇāṭaḍa gehen. Wie ist wohl des ehrwürdigen name?' Der geizhals antwortete: 'Saddhaḍa, mit einem spottnamen nennen mich aber die leute Nirghṛṇaçarman'. Dann ging der ehrwürdige seinen weg, M. aber wanderte nach Berṇāṭaḍa.

Unterwegs erblickte er ein haus und ging hinein, um zu betteln. So tat er durch das ganze dorf, erhielt aber nur hülsenfrüchte, nichts weiter. Dann kam er zu einem teiche. Dort erblickte er plötzlich einen grossen heiligen, dessen körper durch askese ganz verdürrt war, und der sich hierher begeben hatte um sein monatelanges fasten zu brechen. Als M. diesen wahrnam, dachte er in wahrhafter wonne: 'ach! glücklich fürwahr bin ich, mein ziel habe ich erreicht, der ich zu dieser zeit diesen grossen heiligen erblickt habe. Dies muss mir sicher grosses glück verheissen, denn man sagt ja:

'Wie ein wunschbaum in der wüste, wie ein goldregen im hause der armen, wie ein elephantenkönig im elephantenhause, so scheint mir dieser edle heilige hier'.

Und sagt mann nicht weiter:

'Fürwahr, ein ehrwürdiger, dessen anblick und wissen rein ist der die fünf grossen gelübde genau beobachtet, der weise ist, begabt mit geduld, sanftmut und aufrichtigkeit und dessen ziel stets die erlösung ist; der sich an studium, meditation und askese erfreut, dessen gedanken[1] rein sind, der die fünf *samiti-* und die

[1] Über *lesā* s. SBE. XLV p. 56 n. 1 und lect. XXXIV (p. 196 ff.).

Digitized by Google

drei *gupti*-tugenden inne hat, der arm ist und den haushalterstand verlassen hat — ein solcher ist ein jainamönch.'

Drum sagt man ja:

'Ein solcher ehrwürdiger ist ein feld,[1] benetzt mit dem wasser der reinen gedanken, das die ernte des reichtums trägt. Hier und in der andern welt gibt es frucht ohne ende'.

Warum denn über dieses nachdenken? Ich werde ihm diese hülsenfrüchte anbieten. Weil eben die bewohner dieses dorfes geizig sind, kehrt dieser grosse heilige zurück, seitdem er nur einige häuser besucht hat. Ich aber werde zwei oder sogar dreimal hingehen und werde dann was bekommen; auch liegt ja ganz in der nähe ein anderes dorf. Also will ich ihm alles geben'. Er verneigte sich also dem ehrwürdigen und gab ihm die hülsenfrüchte. Und als der ehrwürdige die vorzüglichkeit seines seelenzustandes und reinheit seines besitzes sah und erkannte, sprach er: 'o du rechtfertige! gib mir was!' und hielt sein topf vor. Dieser aber sagte:

'Hülsenfrüchte, die von glücklichen männern gegeben werden, sind zum fastenbrechen eines heiligen geeignet'.

Darauf sagte eine gottheit, die ein verehrer des grossen heiligen war und gerührt über die frömmigkeit des M. eben vom himmel sich niederliess: 'sohn M.! Schönes hast du getan. Drum sage in einem dem des heiligen entsprechenden halbverse was du verlangst, damit ich dir's geben möchte'. M. antwortete:

'Die hetäre Devadattā, tausend elephanten und ein königreich'.

Die gottheit sprach: 'sohn, sei ohne kummer! Wegen der grossen macht dieses asketen muss dir bald dies alles zugehören'. M. antwortete: [62] 'o ehrwürdiger, möge es so gehen!' Dann begrüsste er ehrfurchtsvoll den grossen heiligen und setzte seinen weg fort, der askete aber begab sich zu einem park. M. erhielt auch an anderen orten almosen. Nachdem er gegessen hatte, setzte er den weg nach Berṇātaḍa fort und kam allmählich dahin.

Er schlief die nacht über in einer karawanserai ausserhalb der stadt. Und während der letzten wache der nacht hatte er folgenden traum: der hellglänzende vollmond ging in seinen bauch ein. Zufällig hatte auch ein anderer bettler denselben traum und erzählte es den übrigen. Da sagte einer: 'heute wirst du einen

[1] Vgl. mit diesem vers Utt. XII 15.

Digitized by Google

sehr grossen kuchen voll butterkugeln bekommen'. M. aber dachte: 'fürwahr, diese sind keine traumdeuter' und erzählte niemandem seinen traum. Der bettler aber erhielt auf seiner wanderung von einer hausfrau gerade einen solchen kuchen; sehr vergnügt erzählte er es den übrigen. Mūladeva aber ging in einen garten ein und wurde bald mit dem gärtner befreundet, weil er diesem beim abpflücken der blumen hülfe leistete; auch erhielt er von ihm blumen und früchte. Dann ging er zum hause eines traumdeuters und begrüsste diesen ehrfurchtsvoll, ihn über sein befinden fragend. Dieser herr erwiderte ihm höflich und fragte ihn, was er verlange. M. legte seine hände zusammen und erzählte seinen traum. In grosser freude rief der meister: 'in einer glückverheissenden stunde werde ich dir den traum deuten. Heute aber sollst da unser gast sein!' M. nahm es dankend an. Dann erhielt er ein bad und ein prächtiges mittagsessen. Am ende der mahlzeit sagte der meister: 'herr, ich hab' hier ein sehr schönes mädchen. Weil ich es wünsche, möchtest du sie heiraten'. M. antwortete: 'väterchen, wie kannst du einem manne, dessen familie und charakter du gar nicht kennst, deine tochter geben?' Der meister sagte: 'söhnchen, aus dem benehmen erkennt man sogleich die abstammung eines mannes, hat er sie auch nicht erzählt. Heisst es nicht:

'Aus dem wandel erkennt man die familie, aus der sprache das vaterland; des ehrfurchtvollen benehmens wegen schliesst man, dass liebe vorhanden sei, und aus eines menschen äusseren erkennt man seine nahrung'.

Und weiter:

'Braucht man wohl dem lotus duft oder dem zuckerrohr süsse zu schaffen; lehrt man wohl die elephanten ihr spiel oder die söhne edler familien ein passendes benehmen?'[1]

Und schliesslich:

'Wo es tugenden gibt, ist vornehme abstammung nicht nötig; braucht wohl ein tugendhafter mann aus edler familie zu sein? Lasterhaften menschen ist edle abstammung gerade ein makel'.

Mit solchen gesprächen vertrieben sie die zeit und die glückverheissende stunde kam. Dann sagte der traumdeuter, 'binnen

[1] Vgl. Ausg. Erz. p. 72,31—32: *ko cittei maūraṁ gaṁ ca ko kuṇai rāyahaṁsāṇaṁ | ko kuvalayāṇa gandhaṁ viṇayaṁ ca kulappasūyāṇaṁ* d. h. 'wer bemalt wohl den pfau, wer will die *rājahaṁsa's* zu gehen lehren, wer giebt wohl dem lotus duft und lehrt die söhne edler familien ein passendes benehmen'.

Digitized by Google

sieben tagen wirst du könig werden!' Als M. dies hörte, wurde er sehr entzückt. Dann verweilte er ruhig dort; am fünften tage ging er aus der stadt und setzte sich in den schatten eines *campaka*baumes.

In der stadt war gerade der könig, der keine kinder hatte, gestorben. Die fünf insignien wurden gerade herumgetragen, und als man sie in der stadt herumgetragen hatte, ging man damit hinaus und kam dadurch in der nähe des Mūladeva. Er sass gerade in dem schatten, der sich nicht veränderte; als sie ihn sahen, brüllte der elephant, das ross wieherte. Dann wurde er mit wasser aus dem krug geweiht, mit den wedeln befächelt [63] und der sonnenschirm wurde über ihn gehalten. Alle welt rief: 'er lebe hoch! er lebe hoch!' Er wurde auf des elephanten rücken gesetzt und in die stadt geführt, dann von ministern und vasallen geweiht. Und die gottheit kam vom himmel herunter und sagte: 'dies ist der mit übergewöhnlichen kräften ausgestattete, in allen künsten unvergleichliche, göttergleiche könig, *Vikramarājā* mit namen. Wer seinen befehlen nicht gehorcht, den werde ich nicht dulden'. Drum gehorchten ihm alle seine vasallen, minister, hauspriester und andere leute und er lebte in vollkommenem glück. Mit dem herrscher von Ujjayinī, *Vicāradhavala*, schloss er einen bund, und die beiden wurden eng befreundet.

Devadattā aber, als sie gesehen hatte, wie Mūladeva entehrt wurde, geriet ausser sich vor zorn. Und sie schimpfte Acala, sagend: 'hör' mal, eine hetäre bin ich, nicht deine ehefrau, und du erlaubst dir sowas in meinem hause. Du brauchst dich gar nicht weiter um mich zu kümmern!' Dann ging sie zum könig, fiel ihm zu füssen und sagte: 'möge der herr meinen wunsch erfüllen!' Er antwortete: 'gewiss werde ich es tun; sprich nur!' Dann bat sie: 'möge der herr befehlen, dass kein andrer mann als Mūladeva sich mir nähern darf, und dass jener Acala aus meinem hause entfernt wird'. Der könig antwortete: 'wie du wünschst! Erzähle mir die ganze geschichte! 'Mādhavī, die sklavin, erzählte alles. Dann wurde der könig sehr zornig und rief: 'o weh! in dieser meiner stadt waren diese beide die kostbarsten edelsteine, und die hat dieser frevler zerstört'. Dann liess er den Acala herbeirufen und durchprügeln, in dem er sagte: 'du spitzbube, bist du vielleicht hier könig, dass du so was tust? Schaue dich nur nach schutz um, ich werde deinem leben ein ende machen'. Devadattā aber sagte: 'herr, ist wohl durch den tod dieses hundes was ge-

Digitized by Google

wonnen? Drum lass ihn los!' Der könig sagte: 'du frevler, durch den wunsch dieser ehrwürdigen bist du freigelassen, verzeihung magst du bei dem anderen suchen'. Acala verbeugte sich und ging fort; er suchte überall den Mūladeva, fand ihn aber nicht. An einem vollmondstag lud er dann seine karren mit waren und begab sich nach Persien.

Dann sandte Mūladēva briefe und geschenke zu Devadattā und dem könig. Und im briefe zum könig hiess es: 'Mir ist diese Devadattā sehr lieb. Drum wenn der herr es gestattet und es ihr gefällt, dann, o grosser könig, sende sie zu mir!' Da rief der könig die türsteher des palastes und sagte: 'warum hat wohl Vikramarāja, dieser grosse könig, so was geschrieben? Ist wohl zwischen ihm und mir irgend ein unterschied? Dieses ganze reich ist ja sein, wie viel mehr diese Devadattā! Möge der grosse herr nur einen wunsch aussprechen!' Dann liess er die kurtisane holen und erzählte ihr alles, indem er sagte: 'wenn es der ehrwürdigen gefällt, dann gehe zu ihm!' Sie antwortete: 'eine grosse gnade hat uns der herr erwiesen'. Dann wurde sie mit grosser gepränge ausgestattet und fortgesandt. Von Mūladeva wurde sie mit grosser pracht hereingeführt, und sie teilten das reich mit einander. [64] Und er lebte mit ihr, indem er sich der höchsten genüssen erfreute, indem er jedoch immer den tempeln und bildern des Jina die grösste ehrfurcht erwies.

Acala aber erwarb in Persien ein grosses vermögen und mit vielen waren kam er nach Berṇātaḍa, wo er sich ausserhalb der stadt in einer herberge niederliess. Dann fragte er einen mann: 'wie heisst hier der könig?' Man antwortete ihm: 'Vikramarāja'. Dann nahm er eine schale voll gold und perlen und ging fort um den könig zu sehen. Der könig grösste ihn und bot ihm einen platz an. Er hatte nämlich den Acala erkannt, dieser aber nicht den könig. Dann fragte dieser: 'sage mir, kaufmann, woher kommst du?' — 'Von Persien, o grosser könig.' Acala wurde ehrfurchtsvoll behandelt und sagte schliesslich: o grosser könig, sende einen aufseher,[1] der meine waren untersuchen kann.' Der könig aber antwortete: 'ich werde selbst gehen'. Der könig nahm einen taxator mit und sie sahen auf den lastwagen gefässe voll von muscheln, betel, sandel, aloe, krapp und anderen schönen sachen. Er fragte in gegenwart des taxators: 'höre mal, kaufmann, ist das

[1] *uvarima.*

Digitized by Google

alles?' Acala antwortete: 'ja, o grosser könig.' Dieser sprach: 'gib dem kaufmann die hälfte, wäge das übrige vor meinen augen'. Der taxator legte es in die wagschale. Als sie jetzt in verschiedener weise in dem krappe usw. herumwühlten, sahen sie unter diesen sachen ein gefäss von grossem wert; der könig stürzte die wagschale um und liess es untersuchen, und dann fanden sie dort gold, silber und haufen von perlen und edelsteinen — alles von ungeheurem wert. Zornig befahl der könig: 'he, binde diesen verfluchten dieb!' Mit bebendem herz wurde er gebunden und den schutzleuten übergegeben; dann ging der könig in den palast zurück. Acala aber, der gefesselt war, wurde von den schutzleuten vorgeführt; der könig rief: 'prügelt ihn nur ordentlich durch!' und so geschah es auch. Dann fragte der könig: 'kennst du mich?' Er antwortete: 'wer kennt nicht einen über die ganze welt berühmten grossen könig?' Der könig sagte: 'genug mit diesem schwatzen! Sage ganz offen, kennst du mich?' — 'Nein, o grosser könig, wahrhaftig kenne ich dich nicht'. Dann liess der könig die Devadattā rufen, und sie erschien mit von schmuck bedecktem körper schön wie eine götterjungfrau und wurde von Acala erkannt. Dieser schämte sich gar sehr. Die hetäre sagte: 'sieh' mal, dieser ist Mūladeva, zu dem du einmal gesagt hast: 'wenn ich irgendeinmal durch die fügung des schicksals in deine gewalt gelange, dann erwiese mir gnade!' Jetzt ist er deine zuflucht. Von diesem grossen könige wirst du jetzt, da du in gefahr für dein leben und vermögen bist und er gegen alle arme, trübselige leute gnädig ist, sofort losgelassen werden'. Acala rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' und fiel dem könige und Devadattā zu füssen. Weiter sagte er: 'die unannehmlichkeit, die ich dir, dem glücke aller menschen, der zierde aller wissenschaften, zugefügt habe, wie Rāhu den glänzenden vollmonde bedrängt, möchtest du verzeihen, denn aus zorn darüber lässt mich der könig von Ujjayinī nicht in seine stadt ein'. Mūladeva antwortete: 'ich habe es dir verziehen, weil du von dieser edlen (Devadattā) begnadigt worden bist'. Er fiel ihnen wieder in grosser ehrfurcht zu füssen; dann liess ihn D. baden und gab ihm ein kostbares kleid. Der könig liess seine waren los und er machte sich auf nach Ujjayinī, wo er, weil er von Mūladeva verzeihung erhalten hatte, von dem könig Vicāradhavala empfangen wurde.

Nirghṛṇaçarman begab sich, als er hörte, dass Mūladeva könig geworden war, sofort nach Berṇātaḍa und erhielt audienz. Weil

Digitized by Google

er ein verehrer des rechten glaubens war,[1] erhielt er vom könige ein dorf und begab sich dahin, nachdem er sich für die grosse gnade dankend verneigt hatte.

Der bettler aber, als er hörte, dass Mūladeva denselben traum wie er gehabt hatte und als frucht seiner wünsche ein königreich erhalten, dachte: 'ich werde dahin gehen, wo es milch gibt. Die werde ich trinken und dann schlafen, bis dass ich wieder denselben traum bekomme' — vielleicht wird er ihn bekommen, so was können ja die menschen nicht wählen.[2]

Den ersten teil dieser erzählung habe ich schon oben in zusammenhang mit der geschichte des Lohajaṅgha behandelt,[3] weshalb ich ihn nicht weiter berücksichtige. Übrigens enthält diese Mūladeva-biographie überhaupt keine mir aus anderen quellen bekannte sagenmotive. Nur bemerke ich, dass die geschichte darüber, wie Mūladeva zum könig gewählt wurde, in den jātaka's nicht ungewöhnlich ist (vgl. z. b. jāt. 529, Fausbøll V 248; 539, ib. VI 39). Die apabhraṁça-strophe über das spiel p. 58, 14—22 ist wohl sicher aus älterer litteratur entlehnt; vielleicht hat Devendra hier dieselben quellen, die Somadeva für seine spielergeschichten[4] im tar. CXXI benutzt hat.

Die geschichte in der Vetālapañcaviṁçatikā (n:o 15, KSS. tar. 89), wo Mūladēva als liebeszauberer und -vermittler auftritt, ist behandelt von Pavolini, der die recension des Çivadāsa[5] wiedergibt; weitere auseinandersetzungen bei Tawney KSS. II 307 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 82 ff. Da ich nichts hinzuzufügen habe, begnüge ich mich damit diese zitate zu geben.

Eine andere liebesgeschichte kommt in Āvaç. niry. IX 54,15 vor, die folgendermassen lautet:[6]

---

[1] Oder: weil der könig ein verehrer etc. — war gab er ihm ein dorf.

[2] *na ya māṇusāo vibhāsā* ist mir nicht ganz klar.

[3] Ich bemerke auch, dass ich im grossen und ganzen zwischen der Mṛcchakaṭikā und diesen volkserzählungen ähnlichkeiten finde; im einzelnen kann dass nicht hier ausgeführt werden.

[4] Dāgineya, Thiṇṭhākarāla und Kuṭṭanīkapaṭa. Vgl. auch Ksemendra Samayamātṛkā 6,29: *sakalakalikalākalpanā-Mūladevah.*

[5] Bei dem sie n:o 14 ist.

[6] Den text verdanke ich der güte des Herrn Prof. E. Leumann (brief 6. II. 1908). Eine sanskritdarstellung steht nach ihm bei Malayagiri im Nandīkomm. (Calc. ausg. saṁvat 1936, p. 300 z. 4 ff.), ein text der mir leider nicht zugänglich ist.

Digitized by Google

Mūladevo Kaṇḍarīo[1] *ya panthe vaccanti, io ya ego puriso samahilo āgacchai. diṭṭho. Kaṇḍarīo tīse rūveṇa mucchio. Mūladeveṇa bhaṇiyaṁ: ahaṁ te ghaḍemi. tao Mūladevo taṁ egante egaṁmi vaṇanigunje thaveūṇa panthe acchai jāva. so*[2] *samahilo āgao teṇa Mūladeveṇa bhaṇio: esā mama mahilā pasavai, eyaṁ mahilaṁ visajjehi tti. teṇa visajjiyā gayā. so teṇa samaṁ acchai. sā vi teṇa Mūladeveṇa samaṁ acchiūṇa āgayā.*

āgantūṇa ya tatto paḍayaṁ ghettūṇa Mūladevassa
dhuttī bhaṇai hasantī: piyaṁ khu te! dārao jāo[3]*!*

Diese geschichte, die ich anderswo nicht wiedergefunden habe, steht mit einer erzählung in der sage von Brahmadatta's jugendabenteuern (s. Uttarādhy. niry. 393) in verbindung, worüber vgl. die auseinandersetzung bei Leumann WZKM. 6, 42 f.

In Çukasaptati kommt Mūladeva zweimal vor, nämlich in Schmidts übersetzung pp. 37 und 49 (erz. n:o 22 u. 30) an beiden stellen als ein gewandter mann und als 'prinz der schurke' erwähnt. An der letzten stelle wird auch ein vers von ihm gesprochen, der vielleicht wirklich aus irgend einem werke Mūladēva's genommen ist.

In Kṣemendra's Kalāvilāsa[4] ist Mūladeva überhaupt insofern die hauptperson, dass er als lehrer des kaufmannssohnes Candragupta und folglich als erzähler das ganze gaunergefolge des Kalāvilāsa revue passieren lässt. Dass Kṣemendra dem Mūladeva eine hervorragende rolle zuteilte, ist übrigens gar nicht wunderlich — ihm was ja aus seiner lektüre des Guṇāḍhya der *'dhūrtapati'* schon ein alter bekannter.

Schliesslich kommt ja Mūladēva auch in der 124ten tar. des KSS. vv. 131—238 vor; diese geschichte ist auch bei Pavolini berücksicktigt worden. Vgl. weiter Tawney KSS. II 618 not.[5] Die geschichte handelt wie bekannt davon, dass Mūladeva mit Çaçin nach Pāṭaliputra kommt und dort in verschiedenen stücken von den stadtbewohnern mit ihnen scherz getrieben wird. Schliesslich

---

[1] Vgl. über diesen Nāyādh. XIX sowie Hariv. I 1252 ff.

[2] .. *acchai. jāva so* ... Leumann.

[3] In WZKM. 6, 43 lautet der text: *piyaṁ khu ṇe dārao jāo.*

[4] Mir nur durch das inhaltsverzeichnis in J. J. Meyers übersetzung der Samayamātṛkā p. XLI ff. bekant.

[5] In der geschichte kommt auch ein moment vor (Tawney II 622 f.), das in den europäischen geschichten von dem 'meisterdieb' eingeht.

Digitized by Google

wird er mit einem mädchen, dass ihn früher ausgelacht hatte, verheiratet, verlässt sie aber in der brautnacht und zieht nach Ujjayinī; die junge braut aber verspricht zuerst, dass ein sohn von ihr ihn zurückholen werde. Sie stellt sich als courtisane, namens Sumaṅgalā, und gelangt auf diese weise in Ujjayinī dazu Mūladēva an sich zu ziehen. Schliesslich holt ein sohn den vater, der von ihm gefoppt worden ist, zurück.

Die geschichte, wie ein verlassenes weib durch verstellung seinen gatten wiedergewinnt, findet sich auch bei Daṇḍin Daçak. VI (Bombay-ed. p. 170 ff.) in der dritten erzählung des Mitragupta genannt Nimbavatī[1]. Diese lautet kurz folgendermassen: in Valabhī lebte ein reicher kaufmann, namens Gṛhagupta, der eine tochter, Ratnavatī, hatte. Dieser wurde ein junger karawanenführersohn, Balabhadra, als gatte gegeben. Da diesem aber in der brautnacht von dem mädchen sein recht verweigert wurde, fasste er hass zu ihr und wollte sie nicht mehr sehen. Daraufhin nannten sie die leute statt Ratnavatī Nimbavatī. Die verlassene gattin wandte sich zu einer alten bettelnonne; auf deren rat ging sie zusammen mit einer freundin, Kanakavatī, auf dem dach spazieren und liess, als sie Balabhadra von fern betrachtete einen ball herunterfallen. Balabhadra wurde von liebe entflammt, nahm in der nacht seine gattin in dem glauben, sie wäre Kanakavatī, mit sich und zog fort. Schliesslich wurde dann alles wieder gut gemacht.

Übrigens glaube ich noch anderswo derartige geschichten gelesen zu haben, obwohl es mir jetzt nicht gegenwärtig ist, ob das in indischen quellen oder anderswo war. Eine solche aus italienischer litteratur führt Pavolini in der anm. zur letztgenannten geschichte des Mūladeva an.

Es verbleibt nur noch eine Mūladevageschichte, die bei Pavolini nur sehr vorübergehend behandelt worden ist. Es ist die erzählung *Maṇḍiya*[2] bei Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f., die ich hier in übersetzung wiedergebe:

[65] 'In der stadt Veṇṇāyaḍa lebte ein bettler, namens Maṇḍiya, der am erwerben fremder eigentümen leidenschaftlich hing. Er beschmierte seine kniee mit einer feuchten salbe und legte hin-

[1] Übersetzt bei J. J. Meyer p. 306 ff., der in seiner einleitung keinerlei parallelen anführt.

[2] Im komm. zu Utt. IV 3. Dort wird noch eine andere diebesgeschichte erzählt, vgl. SBE. XLV 18 n. 2.

Digitized by Google

den an, und indem er immer 'ich bin ein armer bettler' laut rief, erwarb er auf der strasse bettelnd seine lebensmittel. Und sich auf einen stab stützend lief er viel umher. Er hatte eine grube gegraben — ein erdhaus in einem garten ausserhalb der stadt — und das geld, das er nachts raubte, warf er dahinein. Dort lebte seine junge schwester. In der mitte des erdhauses war ein brunnen: wenn er — der dieb — irgend jemand durch geld dazu gelockt hatte das gestohlene gut zu tragen, setzte die schwester ihn auf eine bank, die über dem brunnen stand, und stürzte ihn unter dem vorwand seine füsse zu waschen hinunter. Dort ging der mensch zu grunde.

So verging eine zeit, während welcher Maṇḍiya die stadt plünderte. Die stadtwächter vermochten ihn nicht zu fangen und in der stadt entstand deswegen ein grosses wehgeschrei. Dann wurde Mūladeva [wie oben geschildert][1] könig. [Ihm erzählten die stadtbewohner über den räuber folgendes: hier in unserer stadt hat schon lange zeit ein dieb viel gestohlen, und keiner vermag es ihn fest zu nehmen. Tu' deswegen etwas dafür]. Da setzte er einen anderen polizeimeister ein, dieser aber vermochte ihn ebensowenig zu fangen. Dann zog Mūladeva selbst ein schwarzes kleid an und ging in die stadt hinaus. Mūladeva blieb in der nähe eines spielhauses stehen; da kann der dieb Maṇḍiya und fragte: 'wer da?' Mūladeva antwortete: 'ich bin ein bettler'. Maṇḍiya sagte: 'komm mal mit! ich werde dich zu einem menschen machen'.[2] Mūladeva folgte ihm; in das haus eines reichen wurde ein loch gemacht. Viel geld wurde herausgeschleppt und Mūladeva damit belastet. Dann gingen sie aus der stadt heraus, Mūladeva zuerst, dann der dieb mit gezogenem schwert So kamen sie zum erdhaus. Der dieb begann das geld herunterzuwerfen; dann sprach er zu seiner schwester: 'wasche mal die füsse unseres gastes!' So wurde Mūladeva auf den gefährlichen bank gesetzt. Sie nahm unter dem vorwand sie zu waschen seine füsse mit dem gedanken: 'ich werde ihn in den brunnen werfen.' Sie sah aber, dass seine füsse äusserst zart waren und dachte: 'dieser ist früher ein mächtiger mann gewesen und wahrscheinlich herabgekommen'. So wurde sie von

[1] Die oben angeführte erzählung Mūladeva steht in der *ṭīkā* vor dieser geschichte.

[2] Dass ein räuber einem anderen schütze anbietet kommt auch in Hemac. Pariçiṣṭaparv. I 173 ff. vor, vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 224.

Digitized by Google

mitleid erfasst. Sie gab ihm auf seiner fussohle ein zeichen, nämlich: 'fliehe, so dass du nicht stirbst!' So floh er weg; dann rief sie: 'er ist fort, er ist fort!' Maṇḍiya zog sein schwert und lief ihm nach. Als Mūladeva ihn in der strasse ganz nahe sah, versteckte er sich hinter einem *liṅga*, das in der markt stand. Der dieb dachte, das *liṅga* wäre der mann, spaltete es mit seinem sabel[1] ganz durch und kehrte in's erdhaus zurück. Dort blieb er bis zum morgen und ging dann hinaus; in dem bazar bettelte er. Der könig liess ihn durch seine gefolgsleute rufen. Da dachte er: 'der mensch da wurde nicht getötet, sicher ist es der könig'. Er wurde von den leuten vorgeführt. Der könig erhob sich von seinem sitz, begrüsste ihn ehrfurchtsvoll, liess ihn platz nehmen, sprach lange und freundlich mit ihm und sagte schliesslich: 'gieb mir deine schwester!' Er gab sie und der könig heiratete sie. Sie erhielt auch viel geld. Nach verlauf einiger tage sagte der könig zu Maṇḍiya: ich brauche geld'. Dieser gab wieder viel geld, und wurde von dem könig sehr ehrfurchtsvoll behandelt. Noch einmal wurde darum gebeten, und er gab wieder. Der dieb genoss so sehr freundliche behandlung und ehrerweisung. Auf diese weise gab er all sein geld weg. Dann fragte Mūladeva die schwester; sie antwortete: 'jetzt besitzt er nichts mehr'. Nachdem Maṇḍiya so all sein geld weggegeben hatte, wurde er schliesslich gepfählt'.

So lautet die erzählung von Mūladeva und dem dieb Maṇḍiya. Der name hat in sanskrit deutlich Maṇḍika gelautet, denn Pavolini hat sicher recht, wenn er eine andeutung an unsere geschichte in Yogas. 2,$_{78}$ *sambandhyam api gṛhyeta cāuryān Maṇḍikavan nṛpāiḥ* findet.[2] Sonst habe ich den namen nicht gefunden.

Die erzählung aber ist im gegensatz zum namen nicht alleinstehend; sie findet sich an mehreren stellen in der indischen erzählungslitteratur wieder. Zuerst findet sie sich in den Ausg. Erz. noch einmal, in der erzählung Agaladatta[3] (p. 67,$_{8}$ ff.) und in Agaḍadatta v. 83 ff. (p. 73,$_{10}$ ff.).[4] Die erste version lautet folgendermassen:

---

[1] *kankamaeṇa asiṇā* eigentl. 'mit dem reiherschnabelförmigen schwert'.

[2] Dies scheint darauf zu deuten, dass die geschichte von Maṇḍika eine sehr bekannte war.

[3] Aus Çāntisūri, vgl. ib. p. VIII.

[4] Diese erzählungen sind übersetzt von A. Ballini, Agadadatta, Firenze 1903, der jedoch nicht litterarhistorisches bringt. Eine jugend-

Digitized by Google

[67] 'Auf diesem platz und in dieser zeit sagten die stadtbewohner zum könig: 'in des gottgefälligen stadt werden mauerbreschen, wie man es früher nicht gesehen hat, gemacht; und von irgend einem wird überaus viel gestohlen. Deswegen muss der gottgefällige die stadt bewachen lassen!' Dann wurden die schutzleute vom könig befohlen: 'innerhalb sieben tage müsset Ihr ihn greifen!' Als [Agaladatta][1] dies hörte, dachte er: 'dies ist eine glückliche frucht meines hierherkommens' und sagte zum könig: 'innerhalb sieben tage werde ich dir ihn vorführen, o herr'. Der könig hörte dies und sagte: 'tue es!' So ging Agaladatta frohen sinnes aus dem palast hinaus; er dachte nämlich: 'schurken und räuber schlendern gewöhnlich in allerlei verkleidungen in kneipen usw. umher; so will ich teils selbst teils durch diener solche stellen ausspähen'. Bei dieser nachforschung kam er auch aus die stadt hinaus; dort stand er in dem kühlen schatten eines mangobaums still, in schlechte, schmutzige kleider gehüllt, ein mittel den dieb zu fangen ersinnend. Sofort kam ein bettlermönch, etwas murmelnd und suchte den schatten des baumes. Nachdem er einen zweig mit früchten abgebrochen liess er sich dort nieder. Agaladatta sah, dass er kräftige waden und lange schenkel hatte und dachte in seinem herren: 'dass sind die merkmale eines frevlers, sicher ist er der dieb'. Der asket sprach: 'mein sohn, woher kommst du und mit welchen absichten gehst du umher?' Agaladatta antwortete: 'ehrwürdiger, ich komme aus Ujjeṇī, wo mein vermögen zu grunde gegangen ist'. Der andere antwortete: 'mein sohn, ich werde dir viel geld schenken'. Agaladatta sagte: 'durch dich bin ich beglückt'. Dann ging die sonne unter, die dämmerung kam. Der [falsche] asket nahm aus seinem dreistab ein schwert und umgürtete sich. Dann erhob er sich und sprach: 'lass uns in die stadt gehen'; Agaladatta folgte ihm und dachte: 'dies ist fürwahr der dieb'. Sie kamen in die stadt; an einem gewissen platz lag ein haus, wert mit offenen augen beschaut zu werden, das den grossen reichtum [seines besitzers] verriet. Dort machte der 'asket' eine bresche von der *çrīvatsa*-form[2] und trat ein; darauf schleppte

---

arbeit Pavolini's Le novelline prācṛite di Maṇḍiya e di Agaḷadatta, Roma 1892, habe ich freilich nicht gesehen, aber nach gütiger mitteilung des verfassers (23. II. 08) enthält sie nur eine übersetzung der beiden stücke.

[1] Der soeben anwesend war.

[2] *Çrīvatsa* ist ⌀ Unter den termen in Mṛcch. III (p. 47,11 ff. Stenzler) findet er sich nicht.

Digitized by Google

er einige körbe voll geldkübel heraus und ging fort, nachdem er Agaladatta dort hingestellt hatte. Dieser dachte: 'ich werde die sache gründlich untersuchen'. Dann kehrte der 'asket' zurück, nachdem er in einem *yakṣa*-tempel einige ihm getreue, arme männer gesammelt hatte; diese namen die körbe und liefen aus der stadt hinaus. Der 'asket' sprach: 'mein sohn, hier in einem alten garten werden wir ein stündchen schlafen, bis die nacht vorbei ist; dann gehen wir wieder fort'. Agaladatta antwortete: 'väterchen, das wollen wir tun!. Die männer setzten die körbe dort hin und schliefen ein. Der 'asket' und Agaladatta bereiteten sich ein lager und stellten sich, als ob sie schliefen. Allmählich aber erhob sich Adaladatta, ging weg und stellte sich unter einen baum. Als der 'asket' sah, dass die männer schliefen, ermordete er sie ihrer arglosigkeit wegen; als er aber Agaladatta nicht auf dem bette sah, begann er ihn zu suchen. Indem er suchte, erhielt er von Agaladatta, der sich hinter den zweigen versteckt hatte, einen schwerthieb in die schulter. Als er wieder zu bewusstsein kam, sagte er: 'mein sohn, nimm dieses schwert und gehe nach der entfernten seite des begräbnisplatzes. Klopfe an die wand der kapelle[1]; dort wohnt in einer unterirdischen wohnung meine schwester, gieb ihr das schwert. Sie wird deine gattin werden und du bekommst dann all mein geld. Ich bin aber des schweren hiebes wegen schon ganz leblos'. Agaladatta nahm das schwert und ging dahin. Dort sah er die schwester aus dem haus herauskommen, schön wie ein dämonenmädchen[2], und sie fragte: 'woher bist du?' Agaladatta zeigte ihr das schwert. Mit kummer im herz, jedoch ihre sorge verhehlend, führte sie ihn in die kapelle. Sie bot ihm einen sitz an, Agaladatta nahm platz und beobachtete genau ihr benehmen. Sie aber bereitete mit grosser sorgfalt ein bett zu und sprach: 'ruhe hier aus!' Er aber schlief nicht ein, sondern verliess, weil er ihr misstraute, seinen platz und versteckte sich. Sie hatte aber früher einen stein bereit gelegt und liess ihn jetzt ins bett herunter fallen. Das bett wurde ganz zermalmt. Da sagte sie sehr vergnügt: 'ach, der mörder meines bruders ist getötet'. Darauf trat Agaladatta hervor, packte sie bei den haaren und rief: 'o du tochter einer hure! Willst du mich töten?' Da fiel sie ihm zu füssen und sagte: 'ich suche schutz bei dir'.

[1] So habe ich mit Ballini übersetzt, obwohl ja das wort nur ganz unvollständig die bedeutung von *çāntigṛha* wiedergiebt.

[2] *Bhavanavāsinī*. Vgl. Jacobi SBE. XLV 225.

Digitized by Google

Er beruhigte sie [mit den worten]: 'fürchte nichts!' Dann nahm er sie in den königspalast mit, wo er von dem herrscher und dem volk verehrt wurde; so genoss er freuden und reichtum. [Es heisst ja:]

'Wie andere energische männer hier [in der welt] das glück geniessen'.

Mit ganz demselben einzelheiten, nur ausführlicher, wird diese von Çāntisūri erzählte geschichte bei Devendra in der erzählung Agaḍadatta vv. 83—154 [Ausg. Erz. p. 73,11—77,6] wiedergegeben, weshalb ich darauf verzichte dieses stück zu übersetzen.

Man sieht ja sofort, dass diese erzählung nur eine doublette der geschichte des Maṇḍiya ist. Abgesehen davon, dass das schicksal des diebes sich ein wenig verschieden in den beiden versionen gestaltet, hat die erzählung Agaladatta einen anderen zug eingeführt — von dem falschen asketen — der in der indischen litteratur gar nicht ungewöhnlich ist.

Eine geschichte, die bis in die kleinsten züge mit der geschichte von Maṇḍiya übereinstimmt ausser, dass sie von einem anderen novellenmotiv abgelöst wird,[1] findet sich in der 14ten erzählung der Vetālapañcaviṁçatikā; ganz dieselbe geschichte kommt später in KSS. CXII 148 ff. vor. Auch wird sich so was an anderen stellen finden[2]. Es ist somit die erzählung von Maṇḍiya keine originelle geschichte — sie findet sich ja an vielen stellen wieder; dass sie in den sagencyclus von Mūladeva eingefügt worden ist, hat wohl vornehmlichst darin seinen grund, dass man den grossen schelm und spitzbuben, den fürsten der schurken[3] (*dhūrtapati* KSS.) Mūladeva auch als geschickten späher und hinterführer auch eines meisterdiebes darstellen wollte.

Was schliesslich die geschichte von Mūladeva im grossen und ganzen betrifft, so habe ich mich schon oben mehrmals darüber ausgesprochen. Nur möchte ich hinzufügen, dass ich einen zug der sage von Mūladeva bei Devendra entweder als erfindung oder eher als auf unwissenheit der jainekommentatore beruhend auffasse. Dass nämlich Mūladeva schliesslich könig geworden ist, wird an-

[1] Nämlich wie ein mädchen in einem räuber verliebt wird; vgl. jāt. 318 (Fausbøll III 58 ff.).

[2] Vgl. z. b. jāt. 289 (Fausbøll II p. 427), eine geschichte, die in vielen zügen mit der Maṇḍiyaerzählung übereinstimmt.

[3] Oder 'der spieler' — vgl. *dhūrta* — bei BR.

Digitized by Google

derswo niemals erzählt; schon deswegen erscheint es verdächtig. Bestimmter aber spricht für den verdacht der umstand, dass er als könig *Vikramarājā* heisst[1]. Mindestens an einer stelle in KSS. (CXXIV 131) tritt Mūladeva an dem hof des überall berühmten königs Vikramāditya in Ujjayinī auf; ich meine deswegen, dass dem jainakommentator, der diese erzählung von Mūladeva, die man bei Devendra findet, ursprünglich zusammenschrieb, eine reminiscenz dieser begebenheit vorschwebte, er vermischte aber die beiden persönlichkeiten und machte daraus eine. Auch sollte ja Mūladeva, der bei Devendra, seinem stürmischen lebenslauf zu trotz, als gläubiger dargestellt wird, schon in dieser welt seinen lohn empfangen. Denn die jainistischen laien sind ja keineswegs von ihrer religiosität so durchdrungen gewesen — und sind es am allerwenigsten in unserer zeit — dass sie deswegen die irdischen güter verschmäht hätten.

Ich habe hier oben einen versuch gemacht, die mir zugänglichen erzählungen von Mūladeva zu sammeln und kurz zu besprechen. Obwohl die resultate — wie fast überall wo es sich von personenkunde in Indien handelt — nicht sehr gross geworden sind, glaube ich doch damit eine gewisse nutze gebracht zu haben; und ich schliesse meine darstellung mit denselben worten, wie Pavolini es tat, ab: 'ad altri ricercatori ed illustratori più abili e competenti, il completare i miei brevi cenni, a vantaggio della scienza novellistica'. Denn die indische novellistik ist doch nicht nur die älteste, sondern in vieler hinsicht vielleicht auch die wichtigste in der welt. Und um Mūladeva hat sich eine wahre menge von novellen gesponnen, von denen uns aber leider nur spärliche reste erhalten zu sein scheinen.

[1] Ausg. Erz. p. 63,4. 31; 64,5.

Digitized by Google

B. *Nami (Nimi, Mahājanaka).*

Die erzählung vom könig Nami lautet bei Jacobi Ausg. Erz p. 41 ff. folgendermassen:

[41] 'Es gibt hier in Indien im Avantireiche eine stadt namens Sudaṁsaṇa; dort lebte der könig Maṇiraha. Dessen bruder Jugabāhu war kronprinz; dessen gemahlin, Mayaṇarehā mit namen, war mit der unübertrefflichsten schönheit und mit liebreiz ausgestattet und eine sehr gläubige frau. Diese beiden hatten einen sohn namens Candajasa, der alle tugenden besass. Einmal bekam Maṇiraha die Mayaṇarehā zu sehen und nach ihr lüstern dachte err 'wie kann ich mit dieser vereint werden? Doch, ich werde zuerst freundschaft mit ihr anknüpfen, dann werde ich ihren charakte: kennen lernen und so in angemessener weise handeln'. Nachdem er so mit sich selbst beraten hatte, machte er, dass er freund mit ihr wurde und sandte ihr blumen, saffran, betel, kleider und schmucksachen. Es entstand jedoch in ihrem herzen kein böser gedanke. So verging eine zeit; nach deren verlauf sagte Maṇiraha zu Mayaṇarehā: 'o schöne, falls du mich zu deinem gatten nimmst, werde ich dich zur königin des ganzen landes machen'. Sie antwortete: 'frei davon hermaphrodit oder weib zu werden bist du mann geworden durch eine frühere tat — weil du von mir zurückgewiesen wurdest. Und wer kann sich wohl des reiches bemächtigen, wenn ich den titel 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' trage. Und weiter: gute männer fürchten sehr den tod, nicht tun sie in dieser welt etwas, das das kommende leben beschädigt'.

Denn:

'Lebende wesen zu schädigen, zu lügen, diebstahl zu verüben, nach eines anderen weib verlangen zu tragen — dadurch fürwahr geraten die seelen in die hölle'.

Deswegen, o grosser könig, sollst du an so etwas nicht denken und diese bösen gedanken meiden'. Als er dies hörte, stand er schweigend da; dann dachte er: 'nicht wünscht sie, während Juga-

Digitized by Google

bāhu lebt, einen anderen mann. Und weil er arglos ist, werde ich ihn töten, mit gewalt überwältigen. Denn es gibt kein anderes mittel'. So verging eine zeit. Einmal sah Mayaṇarehā im traume den mond[1] und erzählte es ihrem gatten. Dieser antwortete: 'o schönleibige, du wirst einen sohn gebären, einen mond für den ganzen erdkreis, wie der [wirkliche] mond für das firmament'. Dann wurde sie schwanger. Im dritten monat entstand bei ihr dieses verlangen: 'möchte ich die *Jiṇa's* und die heiligen verehren und immer die lehren der *titthayāra's* hören'. Nachdem dieses verlangen erfüllt worden war, verging ihre schwangerschaft ruhig. Einmal im frühling begab sich Jugabāhu mit Mayaṇarehā des vergnügens wegen in den garten, und während dem er sich an leckerbissen und getränken erfreute, ging die sonne am westlichen horizont unter. Die ganze erde wurde in dunkel gehüllt; Jugabāhu blieb aber im garten. Maṇiraha dachte: 'dies ist ein glücklicher zufall, denn erstens ist Jugabāhu in einem garten ausserhalb der stadt, zweitens hat er nur wenige bei sich, drittens ist es nacht und viertens ist der wald in dichtem dunkel verhüllt. Deswegen werde ich hingehen und ihn töten und werde dann mit Mayaṇarehā ohne furcht leben'. So nahm er einen krummsäbel und ging nach dem garten. Nach dem liebespiel war Jugabāhu in einer pisanglaube eingeschlafen. Rund herum sassen leute; Maṇiraha fragte 'wo ist Jugabāhu?' und erhielt darüber auskunft [42]. 'Aus angst, dass ihn ein feind in der nacht überwältigen könnte, bin ich hierher gekommen', sagte er und ging in die pisanglaube. Verwirrt erhob sich Jugabāhu und begrüsste ihn ehrfurchtsvoll. Maṇiraha sprach: 'komm 'mal mit, wir wollen in die stadt gehen, du bist lange genug hier gewesen'. Da begann Jugabāhu zu gehen. Ohne recht oder unrecht oder den tadel der leute zu bedenken und ohne furcht für das kommende leben versetzte Maṇiraha dem nichts fürchtenden Jugabāhu mit dem scharfen schwert einen heftigen hieb in die schulter. Des grossen schmerzes wegen fiel dieser mit geschlossenen augen zu boden. Mayaṇarehā schrie auf: 'ach, ein mord! ein mord!' Da kamen die leute mit erhobenen schwerten dorthin und riefen: 'was ist los?' Maṇiraha sagte: 'aus versehen fiel mir das schwert aus der hand. Fürchte also nichts, o schöne!' Die leuten erkannten aber das treiben des Maṇiraha und führten ihn mit gewalt in die stadt. Man erzählte dem Candajasa das

[1] Vgl. Ausg. Erz. p. 62,5.

Digitized by Google

schicksal des Jugabāhu; unter lauten klagerufen lief er mit vielen ärzten nach dem garten. Die ärzte pflegten den verwundeten; nach kurzer zeit aber ging das leben zu grunde, die augen schlossen sich, die glieder wurden starr, der ganze körper wurde blass durch das wegfliessen des blutes. Als Mayaṇarehā dies sah, flüsterte sie dem Jugabāhu diese lieblichen worte zu: 'grossmächtiger, sei aufmerksam! Du sollst keinen menschen hassen, sei gegen alle wesen freundlich, nimm zu dem vierfachen *sangha* deine zuflucht, missbillige die sünde, ertrage mit gleichmut dieses unglück, das dich um deiner taten willen befallen hat! Denn es heisst ja:

'Die handlungen, die ein mann in dieser oder irgend einer anderen existenz verübt hat, werden — das muss er wissen — die ursache [eines anderen lebens]'.

'Deswegen soll man sich wegzehrung für das nächste leben verschaffen. Also

'soll der weise sein schicksal annehmen, auf die höchsten dinge seinen glauben setzen und sein ganzes leben durch den guten lehrer, die schutzkammer der tugenden, anerkennen.

Töten von lebenden wesen, unwahrheit, diebstahl und verkehr mit anderer männer frauen soll man in dreifacher weise sein leben lang vermeiden.

Genau soll man weiter den achtzehn sünden widerstreben, sein wahres wesen soll man hegen und in seinem sinne auf die verehrung bedacht sein'.

Denn

'wessen zehn [letzte] atemzüge in den fünf verehrungen bestehen, der wird — falls er nicht zu *mokṣa* [= *nirvāṇa*] gelangt, notwendig als *vāimānika*-gott wiedergeboren'.

Also sollst du das hängen [an der welt] verlassen. Denn

'weder vater, mutter, söhne, brüder, freunde und verwandte noch haufen von reichtümern bereiten zuflucht in dem leidvollen *saṃsāra;*

Nur eins ist hier eine feste zuflucht aus den schmerzen, die in geburt, alter, tod und leid bestehen — ein fester grund für die wesen ist die von dem könige der *Jiṇa's* verkündete lehre'

[43]. [Nach einer kurzen zeit starb Jugabāhu, Mayaṇarehā aber, die den könig fürchtete, entfernte sich in östlicher richtung und kam nach einem grossen walde. Dort gebar sie am ufer eines lotusteiches einen mit allen glückverheissenden zeichen begabten sohn. Am nächsten morgen wurde sie, als sie baden gegangen

Digitized by Google

war, von einem seeungeheuer gepackt, aber von einem *vidyādhara*-prinzen gerettet und nach Veyaḍḍha geführt. Mayaṇarehā weint und bittet ihn das söhnchen zu holen. Der jüngling erzählt, er sei der sohn des königs Maṇicūḍa in Rayaṇāvaha im Gandhārareiche und der königin Kamalāvaī, namens Maṇippabha. Maṇicūḍa aber habe nach langer regierung seinem sohn das reich gegeben und sei selbst einsiedler geworden; er verweile jetzt in Nandīsara um den jaina-tempeln verehrung zu bringen. Das söhnchen der Mayaṇarehā sei aber von dem im walde umherirrenden könige von Mahilā aufgenommen und dessen königin übersandt worden. Deswegen solle Mayaṇarehā sich beruhigen und ihn (Maṇippabha) zu gatten nehmen. [44]. Sie wünscht aber zuerst nach Nandīsara geführt zu werden. Aufzählung der jaina-tempel in Nandīsara. Mayaṇarehā verehrt die *tīrthakāra's* und fragt Maṇicūḍa nach dem schicksal ihres söhnchens. Dieser erzählt:]

'Höre! In Jambūdīva, in Puvvavideha, in der gegend von Pukkhalāvaī liegt eine stadt Maṇitoraṇa. Dort lebte ein weltherrscher namens Amiyajasa. Mit seiner gemahlin Pupphavaī hatte dieser zwei söhne: Pupphasiha und Rayaṇasiha.[1] Vierundachtzig lakhen vorweltlicher jahre regierten diese, wurden aber dann von der furcht des *saṁsāra* ergriffen und legten bei einem wandelnden asketen das gelübde ab. Sechzehn lakhen vorweltlicher jahre waren sie einsiedler, beim untergang des weltalters aber wurden sie *Indasāmāṇiya*-götter und lebten während zweiundzwanzig *sāgarovama's* im Accuyahimmel. Als sie so die götterfreuden gekostet, wurden sie in Dhāiyasaṇḍa als söhne des weltherrschers Hariseṇa und der königin Samuddadattā wiedergeboren: der eine hiess Sāgaradeva, der andere Sāgaradatta. Da diese das nichtige in der königswürde sahen, wurden sie einsiedler bei dem lehrer der zwölften dreiwelt Daḍhasuvvaya. Im dritten jahre wurden sie von einem blitzschlag getötet und lebten dann während siebzehn *sāgarovama's* im Mahāsukkahimmel. Dort lebten sie als götter längere zeit. Einmal kamen sie zur verehrung des zweiundzwanzigsten heiligen; dabei fragten sie diesen: 'als welche werden wir wiedergeboren werden?' Er antwortete: 'der eine von euch wird sohn des königs Jayaseṇa in Mahilā werden, der andere wird sohn des königs Jugabāhu und der seiner gemahlin Mayaṇarehā in Sudaṁsaṇa werden. Eigentlich

[1] So Jacobi. Die hdschrr. haben: A *Pupphasiṁho*, B *Pupphasiho* und AB *Rayaṇasīho*.

Digitized by Google

werdet Ihr vater und sohn werden. So ist der eine zuerst im Videha [45] reich in der stadt Mahilā im leibe der königin Vaṇamālā, der gemahlin des Jayaseṇa, empfangen worden. Zu richtiger zeit wurde er geboren und bekam den namen Paumaraha. Als Paumaraha jüngling geworden, gab ihm der vater das reich und zog in die hauslosigkeit hinaus; so wurde Paumaraha grosskönig. Seine gattin hiess Pupphamālā. So verging eine zeit seiner regierung. Der zweite gott aber wurde am ende des weltalters als dein sohn wiedergeboren. Und Paumaraha hat sich auf einem pferd von umgekehrter dressur im walde verirrt; dort umherschweifend sah er heute deinen sohn. Wegen in früheren existenzen entstandener liebe wurde er überaus froh. Weiter kam das gefolge her, das nach des königs fusspuren suchte; dann bestieg er einen elephanten und kehrte in seine stadt zurück, wo er das kind der Pupphamālā übergab. Man feierte die geburtsfeier und das kind wurde mit grösster liebe gepflegt'.

[Während dem der heilige dies erzählte, kam ein mit allerlei schönen sachen geschmückter wagen dahin; aus diesem stieg ein gott und verehrte die Mayaṇarehā und den heiligen. Dann erzählte er folgendes:] 'es lebte in Sudaṁsaṇa ein könig Maṇiraha, dessen bruder hiess Jugabāhu. Wegen irgend eines früheren verbrechens wurde der im frühling in einem garten von seinem eigenen bruder Maṇiraha in der schulter verwundet. Nachdem er zuerst durch Mayaṇarehā die lehre des Jiṇa gehört, von den folgen des zornes frei geworden und den wahren glauben angenommen hatte, starb er und ist jetzt im fünften himmel[1] ein Indasāmāṇiyagott. Und dieser bin ich. Sie aber ist meine lehrerin, durch sie habe ich die wurzel des glaubens, die *Jiṇa*-lehre gehört. Denn es heisst ja:

'Den, durch welchen man in dem rechten glauben befestigt wird — sei er ein mönch oder ein haushalter — nennt man seinen lehrer, der einem den glauben gegeben hat'.

Deswegen habe ich zuerst sie verehrt. Es heisst ja auch:

'Sogar durch tausend millionen von mit allen vorzügen ausgestatteten höflichkeitsbezeugungen viele existenzen hindurch wird den gebern des rechten glaubens nur schlechte vergeltung zu teil'.

Als der *vidyādhara* dies hörte, dachte er: 'ach, welche macht besitzt doch die lehre der *Jiṇa's!* Es heisst ja: [46] 'In dem endlosen *saṁsāra* finden die lebenden wesen lauter unglück, so lange sie nicht mit eifer die lehre der *Jiṇa's* folgen'.

[1] *Bambhaloyakappa.*

Digitized by Google

Der gott aber sagte zu Mayaṇarehā: 'o rechtgläubige, wie kann ich dir etwas gefälliges tun?' Sie antwortete: 'das ist eigentlich nicht möglich, weil ich an der von geburt, alter, tod, krankheit und kummer befreienden entsagung festhänge. Doch, o gott, führe mich nach Mahilā! Dort will ich das glück meines sohnes sehen; dann werde ich nur an das nächste leben denken'. Dann wurde sie augenblicklich von dem gotte nach Mahilā geführt. Dies ist der ort, wo der herr Nami und 'der herr Mallī'[1] geboren, mönche geworden und die erleuchtung erlangt haben. [Dort verehrte Mayaṇarehā die tempel, weigerte sich aber ihren sohn zu sehen und wurde nonne, namens Suvvayā].

Das kind aber lebte im hause des Paumaraha in grossem glück. Die gegner des königs aber wurden gedemütigt *(namiyā)*; deswegen nannte er das kindchen Nami. Von fünf ammen umgeben wuchs das kind glücklich auf. Mit acht jahren machte er sich alle künste, wissenschaften und nützliche kenntnisse zueigen. Allmählich gelangte er ins jugendalter. Mit achttausend mädchen aus der Ikkhāgufamilie, die sogar götterfrauen an schönheit übertrafen, wurde er vermählt; unter diesen genoss er wie Indra eine zeitlang ausserordentliche freuden. König Paumaraha aber bemerkte allmählich die nichtigkeit dieser welt, setzte den prinzen Nami als könig in Videha ein, übte die schöne tugend der selbstbezähmung, erlangte die höchsten kenntnisse und gelangte zum obersten platz in der dreiwelt. König Nami aber regierte eine zeitlang in grosser majestät.

[Maṇiraha aber starb in der mordnacht an einem schlangenbiss und Candajasa wurde sein nachfolger].

[47]. Einmal geschah es, dass ein dem Nami gehöriger weisser elephant, der vorzüglichste im ganzen reiche, seinen pfosten brach und in der richtung des Vinjha-waldes lief. Dann kam er in der nähe von Sudaṃsaṇapura. König Candajasa ging gerade nach der reitbahn; dabei bemerkten die leute den elephanten und erzählten es dem könige. Dieser liess ihn festnehmen und in der stadt hüten. Die späher bemerkten es und meldeten dem Nami, dass der weisse elephant von könig Candajasa gefangen genommen worden wäre. Darauf liess könig Nami dem Candajasa sagen: 'der weisse elephant gehört mir, sende ihn zurück!' Candajasa aber antwortete: 'kleino-

[1] *Mallī* ist der neunzehnte *tīrthakara*, das einzige weib unter diesen. Sie war tochter des könig Kumbhaka von Mithilā. Ihre geschichte erzählt ausführlich Nāyādh. VIII; vgl. auch KS. 185 f. u. s. w.

Digitized by Google

dien sind nicht mit dem namen eines gewissen versehen; der stärkste mag sie nehmen. Es heisst ja:

'Wer verschenkt [die erde], wem wird [sie] gegeben? wer erhält [sie] als erbe, wem gehört [sie] immer? Nur durch vorzügliche tapferkeit beherrschen die könige die erde'.

Mit solchen unhöflichen worten wurde der bote nach Mahīlā zurückgesandt und erzählte dem herrscher die antwort des Candajasa. Nami erzürnte heftig und zog mit seinem ganzen heer gegen Candajasa Als dieser erfuhr, dass könig Nami sich näherte, zog er mit seinem heer aus; es begegnete ihm aber ein ungünstiges omen. Da sprachen die minister zu Candajasa: 'lass die tore schliessen und bleibe hier, dann werden wir zu günstiger zeit streiten!' Der könig tat es. Nami kam dann herbei und belagerte die stadt von allen seiten. Durch das schwatzen der leute bekam der ehrwürdige Suvvayā kunde davon und dachte: 'mögen sie nicht durch mord in die hölle gelangen. Deswegen will ich hingehen und die beiden besänftigen'. Mit erlaubnis der oberin ging sie von nonnen begleitet nach Sudaṁsaṇapura; dort bekam sie den könig Nami zu sehen. Nami bot ihr den vernehmsten platz an, begrüsste sie und setzte sich auf den boden. Die ehrwürdige predigte die jainalehre, die vollständiges glück gewährt; dann sagte sie: 'o grosser könig, wertlos ist die königswürde, vom sinnesgenusse erntet man bittere früchte, die sünder gelangen notwendigerweise in die höllen, die mit unglück gefüllt sind. Weil dem so ist, sollst du dich aus diesem streit zurückziehen. Und weiter: wie schrecklich ist nicht der streit mit dem älteren bruder'. Nami fragte: 'wo ist mein älterer bruder?' Die ehrwürdige erzählte ihm dann seine wahre lebensgeschichte. Aus stolz wollte er aber nicht zurückkehren. Darauf ging sie durch ein pförtchen in die stadt und begab sich nach dem palast. Die diener erkannten sie, könig Candajasa begrüsste sie. Unter tränenströmen fiel er der ehrwürdigen zu füssen; dann setzte er sich auf den boden. Candajasa fragte: 'ehrwürdige, was für ein unglückliges gelübde ist dies?' Die ehrwürdige erzählte ihm die ganze geschichte. Candajasa fragte: 'wo ist dann dieser mein bruder?' Sie antwortete: 'er belagert deine stadt'. Da zog er mit vor freude zitterndem herzen aus der stadt heraus. Als Nami seinen bruder kommen sah, ging er ihm entgegen und fiel ihm zu füssen. Von seinem älteren bruder wurde er fröhlich hineingeführt. Nami wurde dann von Candajasa zum könig geweiht (indem dieser sagte): 'sei herrscher des ganzen [48]

Digitized by Google

Avantilandes!' Candajasa aber legte das gelübde ab und lebte glücklich.

Und könig Nami führte eine strenge herrschaft in den beiden reichen; so verging eine lange zeit. Einmal aber befiel ihn ein heftiges fieber. Die ärzte verzweifelten an seiner rettung. Da rieben die königinnen sandel um salbe zu machen und hatten dabei die armringe an. Das klingeln der spangen gab im ganzen hause ein widerhall. Der könig sagte: 'meine ohren werden gepeinigt'. Die königinnen legten eine spange nach der anderen ab, nur eine blieb sitzen. Dann fragte der könig: 'warum klingen die armringe nicht mehr?' Sie erzählten ihm, die seien abgelegt worden. Von seinem unglück betroffen aber dachte er: 'die vielen sind daran schuld, nicht die eine. Denn es heisst ja:

'wo ein grosser haufen oder eine menge ist, dort ist das grosse unglück, das glück gedeiht nicht da'.

Falls ich also von dieser krankheit frei werde, lege ich das gelübde ab. Dann trat der vollmond im Kattiyamonat ein. [Der könig sieht jetzt im schlaf einen traum, wodurch er sich seiner vorigen existenz erinnert. Er erwacht und wird mönch. Dann heisst es:]

'Nachdem könig Nami, der fürst von Mahilā, das klingen vieler und das nichtklingen einer armspange gehört, wurde er mönch'.

Dieses stück bildet die kommentierende einleitung zum neunten kapitel des Uttarajjhayaṇa, genannt *Namipabbajjajjhayaṇaṁ* 'das kapitel vom *pravrajyā* des Nami' (übers. bei Jacobi SBE. XLV 35 ff.). Das kapitel beginnt, wie im allgemeinen die itihāsa's im Utt.[1] mit einigen kurzen epischen angaben, die in wenigen worten den hauptsächlichen inhalt der rahmenerzählung angeben. Es heisst nämlich:

1. *caiūṇa devālāṇao uvavanno māṇusaṁmi logaṁmi*
   uvasantamo haṇijjā sarāi porāṇiyaṁ jāiṁ.
2. *jāiṁ sarittu bhayavaṁ sahasaṁbuddho aṇuttare dhamme*
   puttaṁ thavittu rajjaṁmi abhinikkamaī Namī rāyā.

d. h. [1] 'aus der götterwelt niedergestiegen' in der menschenwelt geboren, nachdem er den einfluss der verblendung besiegt hatte, erinnerte sich [Nami] seiner vorigen geburt;

[2] nachdem der könig Nami sich daran erinnert hatte, wurde der ehrwürdige ein *svayaṁsaṁbuddha* in der besten lehre, setzte seinen sohn als könig ein und legte das mönchsgelübde ab'.

---

[1] Vgl. z. b. XII 1—3; XIII 1—4; XIV 1 ff.; XVIII 1 ff. usw.

Digitized by Google

Nami zieht jetzt fort. Da begegnet ihm Sakka als brahmane verkleidet. Es heisst darüber:

6. *abbhuṭṭhiyaṁ rāyarisiṁ pavajjāṭhāṇam uttamaṁ*
Sakko māhaṇarūveṇaṁ imaṁ vayaṇaṁ abbavī:

'zum königlichen weisen, der den ausgezeichneten zustand der *pravrajyā* erreicht hatte, sprach Sakka als brahmane verkleidet folgende worte:

Jetzt folgt die unterredung zwischen Sakka und Nami, die sich bis v. 54 erstreckt.

7. *kiṁ nu bho ajja Mahilāe*[1] *kolāhalagasaṁkulā*
suvvanti dāruṇā sāddā pāsāesu gihesu ya'.
8. *eyaṁ aṭṭhaṁ nisāmittā heūkāraṇavṇio*
tao Namī rāyarisī devindaṁ iṇaṁ abbavī:
9. *'Mahilāe ceie vacche sīyacchāe Maṇorame*[2]
pattapupphaphalovee bahūṇaṁ bahuguṇe sayā.
10. *vāeṇa hīramāṇaṁmi*[3] *ceiyaṁmi Maṇorame*
duhiā asaraṇā attā ee kandaṇti bho khagā'.
11. *eyaṁ aṭṭhaṁ nisāmittā heūkāraṇavāio*
tao Namiṁ rāyarisiṁ devindo iṇaṁ abbavī:
12. *'esa aggī ya vāo ya eyaṁ ḍajjhai mandiraṁ,*
bhayavaṁ anteuraṁ teṇaṁ kīsa ṇaṁ nāvapekkhie'.
13. = 8.
14. *'suhaṁ vasāmo jīvāmo jesiṁ mo natthi kiṁcaṇaṁ*
Mahilāe ḍajjhamāṇīe na me ḍajjhai kiṁcaṇa.[4]
15. *cattaputtakalattassa nivvāvārassa bhikkhuṇo*
piyaṁ na vijjae kiṁci appiyaṁ pi na vijjae.
16. *bahuṁ khu muṇiṇo bhaddaṁ aṇagārassa bhikkhuṇo*
savvao vippamukkassa egantaṁ aṇupassao'.
17. = 11.
18. *'pāgāraṁ kāraittāṇaṁ gopuraddālagāṇi ya*
usūlagasayagghīo tao gacchasi khattiyā.
19. = 8.
20. *'saddhaṁ nagaraṁ kiccā*[5] *tavasaṁjamam*[6] *aggalaṁ*
khantī niuṇapāgāraṁ tiguttaṁ duppadhaṁsagaṁ.

---

[1] Vgl. SBE. XLV 36 n. 1. Es ist *Mahilā* zu lesen.

[2] Vgl. MBh. XII 4932 *çītacchāyo manoramaḥ* usw. bei Franke WZKM. 20, 366.

[3] Zu *har-*, s. Vr. 8,60, Hc. IV 250, Pischel Pkt. Gr. p. 371, wo also bei M.JM. *hīrai* auch AMg. zuzusetzen ist.

[4] Über diesen vers s. unten.

[5] Vgl. Dhp. 40b: *nagarūpamaṁ cittaṁ idaṁ thapitvā.*

[6] So die Berl. Hdschrft; die *ṭīkā* daselbst hat aber wie die hdschr. Jacobi's *tavasaṁvaraṁ.*

Digitized by Google

21. *dhaṇuṁ parakkamaṁ kiccā jīvaṁ ca iriyaṁ sayā*
dhiiṁ va keyaṇaṁ kiccā sacceṇaṁ palimanghae[1]
22. *tavanārāyajutteṇaṁ bhirūṇaṁ kammakaṁcuyaṁ*
muṇī vigayasaṁgāmo bhāvao parimuccaī'.
23. = 11.
24. *'pāsāe kāraittāṇaṁ vaḍḍhamāṇagihāṇi*[2] *ya*
vālaggapāiyāo ya tao gacchasi khatttiyā'.
25. = 8.
26. *'saṁsayaṁ khalu ṣo kuṇai jo magge kuṇaī gharaṁ*
jattha vā gantuṁ icchijjā tattha kuṇejja sāsayaṁ'.
27. = 11.
28. *'āmose lomahāre ya gaṇṭhibhee*[3] *ya takkare*
nāgarassa khemaṁ kāūnaṁ tao gacchasi khattiyā'.
29. = 8.
30. *'asaiṁ nu maṇussehiṁ micchā daṇḍo pajujjae*
akāriṇuṭṭhā baddhanti muccaī kāragṇo jaṇo.
31. = 11.
32. *'je kei paṭṭhivā tujjhaṁ no namanti narāhivā*
vase te ṭhāvaittāṇaṁ tao gacchasi khattiyā.
33. = 8.
34. *'jo sahassaṁ sahassāṇaṁ saṁgāme hojjae*[4] *jiṇe*
egaṁ jiṇijjā appāṇaṁ esa so paramo jao.
35. *appāṇam eva jubbhāhi kiṁ tu jujjhāṇāṁ bajjhao*
appaṇā-m-eva appāṇam jaittā suhaṁ ehae.
36. [5]*pancindiyāṇi kohaṁ va māṇaṁ māyaṁ vā taheva lohaṁ va*
dujjayaṁ ceva appāṇaṁ savvam appe jie jiyaṁ'.
37. = 11.
38. *'jaittā viule janne bhoittā samaṇamāhaṇe*
daccā bhoccā ya jiṭṭhā ya tao gacchasi khattiyā'.
39. = 8.
40. *'jo sahassaṁ sahassāṇaṁ māse māse gavaṁ dae*
tassa vi saṁjame seo adintassa vi kiṁcaṇaṁ'.

---

[1] Oder *pali-m-angh*^{0}; *aṅgh* und *maṅgh* in der bed. 'reprehendere, spernere' (*ākṣepe*) in Dh. 4,46 und 37. Wohl auch 'werfen' wie hier.

[2] Vgl. SBE. XLV 38 n. 1.

[3] Skt. *granthibheda* und *granthicchedaka* 'beutelschneider' Manu, Yājñ usw.

[4] Vgl. Pischel Pkt. Gr. p. 330.

[5] Über das metrum vgl. SBE. XLV 39 n. 1.

Digitized by Google

41. = 11.
42. *'ghorāsamaṁ caittāṇaṁ annaṁ paṭṭhesi āsamaṁ*
iheva posaharao bhavāhi maṇuyāhivā'.
43. = 8.
44. *'māse māse u jo bālo kusaggeṇaṁ nu bhuṇjae*
na [so] suyakkhāyadhammassa kālaṁ agghai soḷasiṁ'.[1]
45. = 11.
46. *'hiraṇṇaṁ suvaṇṇaṁ maṇimuttaṁ kaṁsaṁ dūsaṁ ca vāhaṇaṁ*
kosaṁ vaḍḍhāvaittāṇaṁ tao gacchasi khattiyā'.
47. = 8.
48. *'suvaṇṇaruppassa u pavvayā bhave*
siyā hu Kelāsasamā asankhayā
narassa luddhassa na tehiṁ kiṁci
icchā hu āgāsasamā aṇantiyā.
49. *puḍhavī sālī javā ceva*
hiraṇṇaṁ pasūhiṁ sahā
paḍipunnaṁ nālaṁ egass'
ii vijjā tavaṁ care.[2]
50. = 11.
51. *'accheragaṁ abbhuyae bhoe cayasi paṭṭhivā*
asante kāme paṭṭhesi saṁkappehiṁ vihannasi'.
52. = 8.
53. *'sallaṁ kāmā visaṁ kāmā kāmā āsīvisovamā*[3]
kāme paṭṭhemāṇā akāmā janti duggayaṁ.
54. *ahevayai koheṇaṁ māṇeṇaṁ ahamā gaī*
māyagaipaḍigghao lo(b)hāo duhao bhayaṁ'.

Dann wirft Indra seine verkleidung weg und erweist dem ehrwürdigen seine ehresbezeugung (vv. 55—60):

55. *avaujjhiūṇa māhaṇarūvaṁ viuruviūṇa indattaṁ*
vandai abhiṭṭhuṇanto imehiṁ mahurāhiṁ vaggūhiṁ.

---

[1] Dieser vers ist mit Dhp. 70: *māse māse kusaggena bālo bhuñjetha bhojanaṁ na so saṁkhatadhammānaṁ kālaṁ nagghati soḷasiṁ* identisch.

[2] Vgl. Mārasaṁy. II 10,6 (= Divyāvad. p. 224, vgl. Windisch Māra u. Buddha p. 108 n. 3): *pabbatassa suvaṇṇassa jātarūpassa kevalo dvittā va nālam ekassa iti vidvā samañcare.*

[3] Vgl. zu dieser zeile Aṅg. Nik. IV p. 289: *sallaṁ te kāmānaṁ adhivacanaṁ*, jāt. 366 g. 4: *evameva manussesu visaṁ kāmā samohitā* und Therig. 451 *kāmā kaṭukā āsīvisūpamā.*

Digitized by Google

56. *'aho te nijjio koho! aho māṇo parājio!*
aho nirakkiyā māyā! aho loho vasīkao!
57. *aho te ajjavaṁ sāhū! aho te sāhū maddavaṁ!*
aho te uttamā khantī! aho te muttī uttamā!
58. *ihaṁsi uttamo bhante pacchā hohisi uttamo*
loguttamuttamaṁ ṭhāṇaṁ siddhaṁ gacchasi nīrao!
59. *evaṁ abhiṭṭhuṇanto rāyarisiṁ uttamāi saddhāe*
pāyāhiṇaṁ karinto puṇo puṇo vandae Sakko.
60. *tā vandiūṇa pāe cakkankusalakkhaṇe muṇivarassa*
āgāseṇa uppaio laliyacavalakundalatirīḍī.

Dann folgen die abschliessenden verse:

61. *Namī namei appāṇaṁ sakkhaṁ Sakkeṇa coio*
caiūṇa gehaṁ Vedehī sāmaṇṇe pajjavaḍḍhio.
62. *evaṁ karinti saṁbuddhā paṇḍiyā paviyakkhaṇā*
viṇiyaṭṭanti bhogesu jahā se Namī rāyarisī.

In übersetzung lautet das kapitel etwa so:

[7] Weswegen ist jetzt Mahilā erfüllt von geschrei? Schreckliche klagen hört man in palästen und anderen häusern'.

[8] Als Nami, der königliche weise, dies hörte, antwortete er dem götterkönig, gründe und ursachen anführend, folgendermassen

[9] 'In Mahilā in dem garten Manorama[1] steht ein baum mit blättern, blüten und früchten beladen, der kühlen schatten gibt und immer der zufluchtsort vieler (vögel) ist.

[10] Wenn jetzt der garten Manorama vom sturmwinde gepackt wird, schreien die vögel, die geplagt, ohne zuflucht und elend sind'.

[11] Als der götterkönig diese erwiderung hörte, antwortete er, gründe und ursachen weiter verfolgend, dem königlichen weisen Nami folgendermassen:

[12] 'Es ist feuer und sturm, dein palast steht in feuer! Ehrwürdiger, warum beobachtest du nicht deinen harem?'

[13] = 8.

[14] 'Glücklich sind wir, glücklich leben wir, denen nichts gehört; falls Mahilā brennte, brennt doch nichts, das mir gehörte.

[15] Einem mönche, der kinder und frau verlassen und das handeln niedergelegt hat, geschieht nichts liebes aber auch nichts unliebes.

---

[1] Meine übersetzung weicht hier von der Jacobi's 'in M. is the sacred tree Manoramā' ab; Lakṣmīvallabha erklärt *ceie* mit *udyāne*.

Digitized by Google

[16] Es gibt viel glück für einen weisen, einen hauslosen mönch, der von allem [weltlichen] gelöst ist und sich selbst ganz allein sieht'.

[17] = 11.

[18] 'Baue eine mauer, tore und festungswerke; schaffe einen grab und *çataghnī's*, dann wirst du ein *kṣatriya* sein.

[19] = 8.

[20] 'Indem man den glauben zu seiner festung, die askese zum riegel und die geduld zu einer starken mauer, die dreifach behütet[1] und schwierig zu zerstörend ist,

[21] indem man den eifer zu seinem bogen und die *iriyā* zur sehne und die festigkeit zum ende des bogens macht, soll man mit der wahrheit [den pfeil] abschiessen,

[22] indem man mit dem pfeil — der askese ist — den panzer der feinde — *karman* — durchbohrt — so wird der weise, nachdem er in dem streit gesiegt hat, von dem *saṁsāra* gelöst'.

[23] = 11.

[24] 'Baue paläste und unübertreffliche häuser und türme — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[25] = 8.

[26] 'Nur gefahr gewinnt der, der sein haus am wege baut; wohin man immer geht, dort mag man seine zuflucht suchen'.

[27] = 11.

[28] 'Strafe diebe und beutelschneider und räuber; schaffe der stadt ruhe — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[29] = 8.

[30] Öfters strafen die menschen in verkehrter weise; unschuldige werden verhaftet, schuldige werden frei gelassen'.

[31] = 11.

[32] 'O herrscher, bringe die könige, die dir nicht geh
in deine gewalt — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[33] = 8.

[34] 'Wenn auch jemand tausend und aber tausende von feinden besiegte, so ist doch dessen sieg der grösste, der sich selbst besiegt.

[35] Bekämpfe dein eigenes selbst, warum sollst du mit anderen kämpfen? Falls man mit hülfe der 'selbst' das 'selbst' besiegt, gewinnt man glück.

[1] Oder: 'mit den drei *gupti's* versehen'.

Digitized by Google

[36] Die fünf sinne, zorn, stolz, wahn und geiz — das ganze 'selbst' ist schwierig zu bekämpfen; ist es aber besiegt, so ist der ganze sieg gewonnen'.

[37] = 11.

[38] 'Bringe grosse opfer, füttere asketen und brahmanen, verteile gaben, lebe in freuden und opfere — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[39] = 8.

[40] 'Wer jeden monat tausend und aber tausend von kühen verteilt — besser ist er, falls er auch nichts gibt, sich aber selbst bezähmt'.

[41] = 11.

[42] 'Du hast ein schreckliches *āçrama* verlassen und gehst jetzt in ein anderes; hier sollst du, o menschenheld, bleiben und nur die fasten beobachten'.

[43] = 8.

[44] 'Falls ein tor jeden monat nur ein *kuça*blatt voll nahrung zu sich nehmen würde[1], so wäre er doch nicht ein sechszehntel so viel wert wie einer, der das wahre gesetz kennt'.

[45] = 11.

[46] 'Vermehre deine [schätze von] gold, silber, edelsteinen, perlen, kupfer, kleidern und wagen — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[47] = 8.

[48] 'Falls es auch unzählige berge aus gold und silber, gross wie Kelāsa gäbe, so würden sie doch nicht für einen geizigen mann [ausreichen], denn seine begierden sind weit wie der luftraum und ohne grenzen.

[49] Die erde mit reis und korn, gold und vieh — alles zusammen würde nicht einem einzigen manne genug sein — wenn man dies weiss, mag man askese üben'.

[50] = 11.

[51] 'Wunderlich fürwahr, o fürst! die sonderbarsten genüsse verwirfst du; nach nicht existierenden genüssen suchst du — eben durch dein verlangen wirst du zu grunde gehen'.

[52] = 8.

[53] 'Ein pfeil sind die genüsse, gift sind die genüsse, wie giftige schlangen sind die genüsse; die welche nach genüssen jagen erlangen sie nicht und geraten in die hölle.

[1] Der sinn der stelle geht aus der erzählung von Jambuka im komm. zu Dhp. 70 vor. Ich verdanke diese nachricht Herrn cand. phil. Smith.

Digitized by Google

[54] Durch zorn versinkt er, durch stolz [gelangt er in] die niedrigste lage, wahn wird ihm ein hindernis auf dem wege sein, durch geiz wird er in beiden welten schreck erfahren'.

[55] Die brahmanengestalt fallen lassend und die Indragestalt wiederannehmend, begrüsste ihn [Sakka] ehrfurchtsvoll mit diesen lieblichen worten:

[56] 'Schön! du hast den zorn besiegt; schön! du hast den stolz zu boden geschlagen; schön! du hast den wahn vernichtet; schön! du hast den geiz unter deinen willen gebracht.

[57] Schön ist deine einfachheit, o heiliger! schön ist deine demut, o heiliger! schön ist deine unübertreffliche geduld, deine vollständige erlösung!

[58] In dieser welt, o ehrwürdiger, und in der anderen wirst du der vornehmste sein; ohne sünden wirst du deine vollendung, die allerhöchste stelle, erreichen'.

[59] Nachdem Sakka den unübertrefflichen königlichen weisen in deiser weise gelobt, wendete er ihm im rechten glauben die rechte seite zu und begrüsste ihn wieder und wieder.

[60] Nachdem er so den füssen des trefflichen weisen, die mit rad und haken gezeichnet waren, seine ehrerbietung erwiesen hatte, flog er durch den luftraum mit lieblich klingelnden ohrringen und kopfputz.

[61] Nami verneigte sich selbst; ermahnt von Sakka verliess der könig von Videha sein haus und wiedmete sich dem asketenstand.

[62] So tun die völlig erleuchteten, die weise und geschickt sind; sie verlassen die genüsse wie Nami, der königliche weise.

Die Utt.-erzählung führt also in die legende ein neues motiv ein, das gespräch zwischen dem als brahmane erscheinenden Indra,[1] der als versucher auftritt, und Nami, der schon seine stadt verlassen hat. Eine jainistische version, die dieses element der erzählung mit der geschichte bei Devendra vereinigt finden wir in der 10ten geschichte des Kathākoça ('Story of Madanarekhā and her son Nami', bei Tawney p. 18 ff.). Hier wird nämlich nicht nur die ganze geschichte bei Devendra bis zum schluss (episode mit den armspangen, *bodhi*) erzählt, sondern auch das gespräch Namis mit Indra, dieses jedoch viel kürzer als in Utt. Der berühmte vers vom brande in Mithilā findet sich hier wieder. Die gāthā's

[1] So tritt Indra ja z. b. auch in der bekannten Çunahçepalegende (Āit. Br. 7, 15, 1 ff.) auf. Vgl. weiter Divyāvad. p. 473.

Digitized by Google

aber, die sich in dieser version finden, sind fast alle epischen inhalts und zeigen also m. e. unzweifelhaft, dass wir es hier mit resten einer alten metrischen biographie des berühmten königs und *pratyekabuddha* zu tun haben. Ob spuren derselben sich auch anderswo vorfinden, wird sich später aus diesen untersuchungen ergeben.

Mit dieser erzählung zeigt eine gewisse ähnlichkeit die 9te geschichte des Kathākoça ('Story of prince Yaçobhadra', Tawney p. 13 ff.)[1]. Sie lautet kurz folgendermassen: In der stadt Sāketa lebten einmal zwei brüder, der könig Puṇḍarīka und sein jüngerer bruder, der kronprinz Kuṇḍarīka;[2] des letzteren gattin hiess Yaçobhadrā. Puṇḍarīka wird in sie verliebt und sucht sie zu verführen. Yaçobhadrā aber weigert sich ihm zu gehorchen. Heftig zürnend gibt P. seinem bruder gift, woran K. stirbt. Yaçobhadrā aber entflieht sofort und legt das gelübde ab bei Suvratā,[3] einer heiligen jainaschwester. Sie vergisst es aber dieser zu erzählen, dass sie schwanger ist; als dies später entdeckt wird, siedelt sie nach dem hause eines bruders, namens Sugupta, über und gebiert dort einen sohn, den sie Yaçobhadra nennt. Dieser soll mönch werden, vermag es aber nicht, sondern begibt sich nach Sāketa um zusammen mit Puṇḍarīka zu regieren. Dort wird er aber zusammen mit seinem oheim P. und vielen anderen durch die worte einer schauspielerin dazu bewegt, wieder das gelübde abzulegen.

Diese erzählung scheint mir kaum was anderes zu sein als eine umarbeitung der Namisage; dass wir es mit einer gewöhnlichen legende über erlangung von *bodhi* zu tun haben, zeigt ja der schluss, wo viele menschen durch einen unbedeutenden zufall bekehrt werden.

Andere mehr zufällige nennungen des Nami in der jainalitteratur finde ich Utt. XVIII 45 (= die vier *patteyabuddha's* s. oben) und 46 = Utt. IX 61; Sūyag. I 3, 4, 2 wo er zusammen mit Rāmagupta, Bāhuka und Tārāgaṇa[4] genannt wird, gefunden; KS. 184, wo er als der 21ste *tīrthakara*, 584000 jahre vor Mahāvīra lebend, dargestellt wird, sowie Āup. S. 76, wo er als *Videhe* (Q *Vedeha*⁰) *rāyā* bezeichnet wird.

[1] So schon Leumann in seiner anm. zur stelle.

[2] Wohl nur eine zufällige entstellung von *Kaṇḍarīka* (in Nāyādh. XIX kommen zwei brüder P. und K. vor, vgl. auch Āvaç. erz. IX 54,15).

[3] So nennt sich ja Madanarekhā, nachdem sie das gelübde abgelegt hat, in der Namierzählung

[4] Çīlāṅka schreibt statt dessen Nārāyaṇa.

582548
Digitized by Google

Um also die jainistischen traditionen, soweit ich sie kenne, kurz zusammenzufassen: Nami war ein berühmter könig von Mithilā im Videhareiche. Sein vater war durch seinen oheim ermordet worden und seine mutter war mit ihm — der noch nicht geboren war — entflohen. Später wurde er von einem kinderlosen könige in Mithilā aufgenommen und zu seinem nachfolger gemacht. Als er aus gewisser veranlassung mit seinem bruder krieg beginnt, erhält er durch seine mutter, die inzwischen nonne geworden, über den wahren sachverhalt aufklärung. Später wird er von einem fieber befallen und als seine gemahlinnen deswegen sandel reiben, wird er durch das klingen mehrerer und das nichtklingen einer einzigen armspange zur erleuchtung geführt. So wird er der 21ste *tīrthakara* der Jaina und einer der vier *patteya-buddha's*. Bei seinem auszug in die hauslosigkeit wird er von Indra geprüft.

Wir werden jetzt nachsehen, wie sich diese tradition zu denen, die wir in buddhistischen und brahmanischen quellen finden, verhält.

Zuerst muss aber ein wenig untersucht werden, wie es mit dem namen des weisen königs in verschiedenen texten steht. Wir sahen oben, dass die jaina ihm *Nami* nennen, was Devendra — wahrscheinlich nach älteren quellen — aus *nam-* etymologisiert.[1] Diese form des namens aber scheint gerade auf die jaina's beschränkt zu sein. Bei den buddhisten finden wir *Nimi* (Jāt. 408, 541, Majjh. Nik. 83), was man auch öfters in der sanskritlitteratur sieht (Rām. MBh. Pur. Raghuv. usw). Die brahmanische etymologie — die natürlich ebensowenig wert ist wie die übrigen namenerklärungen an dieser stelle — finden wir in VP. IV 5 (Wilson p. 389). Aber der *Nimi* der buddhisten nimmt einen anderen platz in der reihe der könige von Mithilā ein als der *Nimi* der brahmanischen tradition. In Majjh. N. 83 (vol. II: 1 p. 74 ff.) finden wir nämlich die folgende reihe: *Makhādeva* — Makhādeva's sohn — dessen nachfolger in der zahl von 84000 — *Nimi* — *Kaḷārajanaka;* in VP. IV 5 wieder ist *Nimi* sohn des Ikṣvāku und begründer der dynastie von Mithilā[2] — sein in übernatürlicher weise geborener sohn heisst *Janaka*. Dieser name

[1] Vgl. Utt. IX 32: *je kei paṭṭhivā tujjham no namanti narāhivā . . .*

[2] In diesem verhältnis stimmt die jainistische tradition mit der brahmanischen überein.

Digitized by Google

ist wie bekannt ein titel der könige von Mithilā geworden und so nennt das 539 jātaka den frommen könig schlechthin *Mahājanaka*, sohn des *Ariṭṭhajanaka*. In VP. heisst der letzte der familie der Janakiden *Kṛti*. Diese ausführungen stimmen wie man sieht nicht mit einander überein. Es ist doch zu merken, dass die königsliste des VP. nur noch in Vāyu- und Bhāgavata-Purāṇa vorkommt. Es ist also möglich, dass wir hier nur die tradition einer bestimmten purāṇischen schule vor uns haben — ist ja das Bhāgavata im grossen und ganzen von dem VP. abhängig, und obwohl das Vāyu-P. ja ein çivaitisches werk ist, hat es doch auch viel mit dem VP. gemeinsam. Als eine andere (östlichere) tradition haben wir wohl die der buddhisten anzusehen, wo Makhādeva als der mytische stammvater der Janakiden gilt.

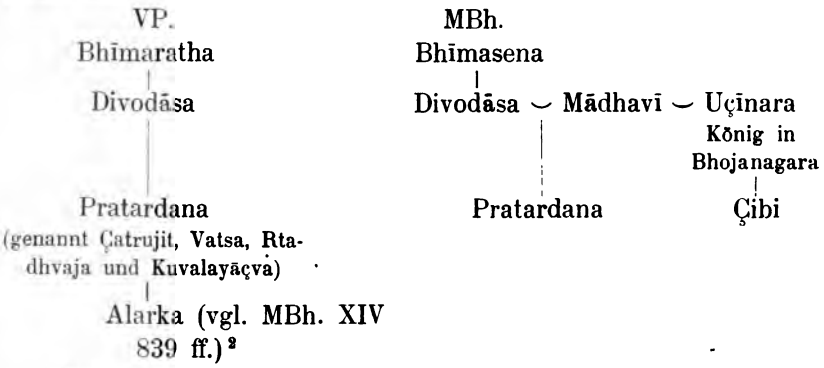
In der brahmanischen tradition werden wohl als die berühmtesten (oder der berühmteste?) der fürsten von Mithilā der Janaka, als dessen tochter Sītā aus der erde hervorwächst, in VP. IV 5 Sīradhvaja genannt und der Janaka des Çat. Br., der dort (XI 6, 2,1 ff.) den Çvetaketu, sohn des Uddālaka, den Somaçuṣma und den Yājñavalkya über das *agnihotra* belehrt[1]. Dass dieser Janaka, den auch das Bṛhadār. Up. mehrmals [2, 1,1 = Kāuṣ. Up. 4,1; 3, 1,1; 4, 1,1—7; 2,1; 2,4; 3,1; 4,7; 5, 14,8] nennt, keine sagenfigur sondern eine wirklich — und freilich nicht lange vor der abfassung der beiden letztgenannten texte — existierende person ist, scheint mir ausser frage zu stehen. Was die zeit anbetrifft, in der er lebte, so hat schon Eggeling in SBE. XII p. XLII hervorgehoben, dass er ein altersgenosse des Çvetaketu war[2]; und dass Pāṇḍu in MBh. I 4723 diesen als nicht viel früher lebend darstellt. Es würde also seine zeit durch die der Pāṇḍuiden bestimmt werden. Weiter nennt Bṛhadār. Up. 2, 1,1 [= Kāuṣ. Up. 4,1], dass er durch seine freigebigkeit den brahmanen gegenüber die eifersucht des königs Ajātaçatru in Kāçi heraufbeschworen habe. War ist aber dieser Ajātaçatru? In den listen der könige von Kāçi finde ich ihn nämlich nicht. M. e. ist er aber mit

[1] Auch an anderen stellen des Çat. Br. kommt Janaka vor, vgl. Eggelings index in SBE. XLIV. Ihn nennt auch Açvaghoṣa Buddhacarita XII 67 zusammen mit Parāçara u. a. (vgl. Jacobi ZDMG. 52,5).

[2] Der Janaka, dem Āp. 2, 13, 7 und Bāudh. 2, 3, 34 eine alte gāthā über die frühere unkeuschheit der frauen zuschreiben, ist ohne zweifel der zeitgenosse des Çvetaketu. Denn wir wissen aus MBh. I 4749 ff. und Kāmas. p. 7 (vgl. Yaçodhara zur stelle), dass Çvetaketu der tradition gemäss diesem alten zustande durch ein neues ehegesetz ein ende machte.

Digitized by Google

Pratardana, der nach VP. IV 8 (p. 407 f. bei Wilson) auch Çatrujit, Vatsa, Ṛtadhvaja und Kuvalayāçva genannt wurde, identisch.[1] Für ihn habe ich aus VP. IV 8 und MBh. V 3960 ff. folgende stammtafel erhalten:



Pratardana wäre also halbbruder des berühmten Çibi. Das MBh. XII 3664 ff. erwähnt ihn übrigens als offenen gegner des Janaka. Dass dieser übrigens den verfassern des grossen epos als der vorzeit angehörig erschien, geht aus allen stellen hervor. Übrigens haben wir in MBh., soviel ich sehe, mindertens zwei Janaka's: den vater der Sītā, der offenbar mit dem *paccekabuddha* Mahājanaka (Nimi, Nami) identisch ist, und den Janaka des Çat. Br., hier genannt Dāivarāti (s. XII 11543 ff.)[3]. Ein entscheidender beweis dafür, dass diese beiden verschiedene personen waren, ist freilich damit nicht gegeben. Jedoch scheint mir kaum ein grund vorhanden zu sein daran zu zweifeln, weil der Janaka, der mit Çvetaketu und Yājñavalkya in verbindung steht, in Br., Up. und MBh. ganz bestimmt als ein in nicht allzu grauer vorzeit lebender mann hervortritt, währenddem die grosse und zum teil ziemlich verschwommene legendenbildung, die sich um den vorgeblichen vater der Sītā gehäuft hat, sich kaum um einen menschen sammeln konnte, der doch bei der lebenszeit des Buddha wohl kaum mehr als eine höchstens 500 jahre alte geschichte hatte. Denn obwohl ich nicht im entferntesten den gedanken

[1] In MBh. ist sonst Ajātaçatru = Yudhiṣṭhira, s. Sørensen Index s. v.

[2] Vgl. weiter Sørensen Index s. v.

[3] Ob es einen dritten Janaka, sohn des Indradyumna, in III 10597 ff. XII 3903 ff. gibt, ist unklar. Jedoch steht er mit Çvetaketu in verbindung, weshalb er wohl mit dem J. des Çat. Br. identisch sein muss. Janadeva in XII 7881, der *Sāṁkhya*-lehren studiert, ist wohl dessen nachkomme.

Digitized by Google

hege die zeit der Pāṇḍuiden näher bestimmen zu können, scheint mir der umstand mehr als andere dafür, dass sie nicht viel vor der Buddhas war, zu sprechen, dass die alte erzählungslitteratur der buddhisten kaum was bedeutendes von den berühmten fünf brüdern zu erzählen hat. Dies deutet entweder auf sehr hohes alter oder eher auf junges datum hin. Das heisst, dass m. e. in der zeit, wo die ältere jātakalitteratur so zu sagen kodifiziert wurde, die erzählung von der gewaltigen fehde der Kuruinge und der Pāṇḍusöhne im Magadhareich noch nicht ein klassisches thema der spruchpoesie und erzählungslitteratur geworden war. Falls es sich also so verhält, dass die Pāṇḍuiden wirklich nicht bedeutend älter als Buddha waren, und falls Çvetaketu (und also auch Janaka) wirklich nicht viel früher als Pāṇḍu gelebt hat, woran ich eigentlich nicht genügenden grund zum zweifeln vorfinde, kann man wohl das alter des berühmten königs von Mithilā, der sogar die vornehmsten brahmanischen gelehrten seiner zeit an kenntnissen übertraf, kaum weiter zurück als etwa 1000 jahre vor dem anfang unserer zeitrechnung setzen. In der grauesten vorzeit aber lebte wohl einer seiner ahnen, der später der berühmteste der vier grossen weltentsager und in der brahmanischen hinzudichtung der vater der Sītā — denn die buddhisten wissen nichts dergleichen von ihm[1] — geworden ist. Wie die griechen um den grossen Sesostris mengen von legenden gewoben haben, die aus der lebensgeschichte verschiedener könige gesammelt waren, wie überhaupt ein besonders berühmter mann in der volksvorstellung immer zu einem aufbewahrungsort einer menge kursierender legendenmaterialien gemacht wird, so hat die buddhistische dichtung um den 'grossen' Janaka fast alle geschichten, die die *paccekabodhi* betrofen, gesammelt. Damit werden wir uns jetzt ein wenig beschäftigen.

Die legendenhafte schilderung des berühmten Janaka finden wir in dem Mahājanakajātaka (jāt. 539, Fausbøll VI p. 30 ff.)[2]. Die erzählung lautet dort kurz folgendermassen: In Mithilā im Videhareiche lebte einmal ein könig, namens Mahājanaka. Von dessen zwei söhnen, Ariṭṭhajanaka und Polajanaka, wurde beim tode des vaters der ältere könig und der jüngere kronprinz. Ein sklave bildet dem könige ein, dass Polajanaka ihm nach dem

[1] In Dasarathajātaka sind ja Rāma und Sītā geschwister.

[2] Die birmanische version, die natürlich mit dem pālijātaka übereinstimmt, findet sich bei Bigandet Vie ou légende de Gaudama, p. 390 ff.

Digitized by Google

leben stehe; deswegen lässt A. seinen bruder in fesseln schlagen. Durch einen wahrheitsakt aber befreit sich P.; später wird er jedoch der feind seines bruders, sammelt ein heer und zieht nach Mithilā. Der könig wird im kampf getötet und Polajanaka erhebt sich zur königswürde. Ariṭṭhajanaka's erste gemahlin, die schwanger ist, gelangt mit hülfe des Sakka nach Kāḷacampā, wo sie von einem brahmanen aufgenommen wird und in seinem hause einen sohn gebiert. Dieser erhielt den namen 'prinz Mahājanaka'. Als das kind älter wird und mit seinen altersgenossen spielt, nennen ihn diese den 'witwensohn'. Er befragt seine mutter über die sache und bekommt so zu wissen, dass der brahmane nicht sein vater ist, sondern dass er der sohn des verstorbenen königs Ariṭṭhajanaka in Mithilā sei. Bis zu sechszehn jahren lebt er bei dem brahmanen und studiert die drei *veda's* und alle wissenschaften. Dann rüstet er sich dazu das reich seines vaters wieder zu erwerben; um mittel zu gewinnen geht er mit einer karawane zusammen an bord eines schiftes um nach Suvaṇṇabhūmi zu reisen. Das schiff versinkt aber mitten im ozean und nur Mahājanaka wird durch eine gottheit, die ihn nach Mithilā führt, gerettet. Unterwegs stirbt Polajanaka. Er hatte keinen sohn, nur eine tochter, namens Sīvalī. Bei seinem tode gibt er seinen ministern den bescheid das reich und die prinzessin nur dem manne zu geben, der gewisse proben besteht und sechszehn verborgene schätze zu finden vermag[1]. Nur Mahājanaka, der inzwischen in einem garten ausserhalb der stadt verweilend, von dem wagen mit den regalien erreicht worden ist, vermag die proben zu erfüllen und die rätsel zu lösen. So gelangt er in besitz der prinzessin und des reiches und führt als ein gerechter und freigebiger könig lange zeit die herrschaft.

Eines tages aber zog der könig mit grossem gefolge nach seinem garten. Am eingang desselben standen zwei mangobäume, der eine mit süssen früchten ganz beladen, der andere nur mit blättern geschmückt. Der könig kostete eine frucht und lobte sie sehr. Nachdem er weiter gezogen, kamen alle — vom kronprinzen herab zu den mahout's — und nahmen die früchte, so dass der baum ganz ausgeplündert und zerbrochen wurde. Als der könig zurückkehrte und dies sah, dachte er: *ayaṁ rukkho nīlobhāso*

[1] Diese waffen- und wissensproben bei der gattenwahl waren vielleicht eine sehr alte und nur auf die *kṣatriya's* beschränkte sitte, vgl. Pischel Ved. st. I 30, Jolly GIAPh. II, 8,50 f.

Digitized by Google

ṭhito, ayaṁ phalatāya obhaggavibhaggo ṭhito, idaṁ pi rajjaṁ phalitarukkhasadisaṁ, pabbajjā nipphalarukkhasadisā, sakiñcanass' eva bhayaṁ nākiñcanassa, ahaṁ phalarukkho viya ahutvā nipphalarukkhasadiso bhavissāmi, sampattiṁ chaḍḍetvā nikkhamma pabbajissāmi. So lebt er unter vier monaten allein auf dem söller des palastes ohne mit irgend einem zu sprechen oder zu verkehren. [In dieser episode ist eine längere schilderung von Mithilā eingeschaltet, die sich zum teil in denselben formellhaften wendungen und ausdrücken bewegt wie die rede könig Arindama's an seinen sohn im Sonakajātaka, die ich oben p. 31 f. behandelt habe].

Nach verlauf der vier monate lässt er sein haar schneiden, nimmt den bettlertopf, legt ein gelbes gewand an und zieht fort, ohne von seinem gattinnen erkannt zu werden, die ihn für einen *paccekabuddha* halten. Als diese aber kurz nachher ihres irrtumes gewahr werden, eilen sie ihm alle laut klagend nach, vermögen ihn aber nicht zu halten und kehren deswegen nach Mithilā zurück. Sīvalī aber will nicht weichen: sie lässt alte scheunen usw. anzünden und folgt ihrem gatten nach — dieser antwortet aber mit dem berühmten ausspruch über Mithilā's brand. Auch mit einem anderen mittel — verkleidete räuber, die das land plündern — sucht die königin den Janaka zur rückkehr zu bewegen, aber mit ebenso geringem erfolg. Als die königin mit ihrem gefolge noch immer nachgeht, zieht Janaka einen strich auf der erde und verbietet jedermann diese grenze zu überschreiten. Zuerst bleiben alle zurück, aber die königin — und nach ihr die übrigen — bricht schiesslich die linie und geht ihm nach. Zwei asketen, Nārada und Migājina, begegnen dem Janaka und prüfen ihn. Er zieht aber immerfort seinen weg weiter.

Allmählich gelangt er von Sīvalī begleitet nach der stadt Thūṇa. Dort sehen sie einen hund, der aus einer metzgerbude ein fleischstück gestohlen hat und fortläuft. Aus furcht lässt er es aber fallen, Janaka nimmt es auf und verzehrt es; Sīvalī drückt ihre missbilligung aus, wird aber von Janaka zurechtgewiesen. Weiter begegnen sie einem mädchen, das auf einem arm zwei spangen, auf der anderen eine trägt. Vom könige befragt, antwortet sie mit versen über das klingen zweier und das nichtklingen einer spange. Weiter kommen sie zur werkstätte eines schmiedes, dieser prüft gerade mit einem auge einen pfeil — darüber befragt lobt dieser die einsamkeit. Schliesslich verabschiedet sich Janaka von der königin und geht in den wald. Die königin kehrt zurück und lässt ihren

Digitized by Google

sohn, den prinzen Dīghāvu, salben; dann ergibt sie sich dem leben einer gläubigen.

So lautet in aller kürze die buddhistische lebensbeschreibung des Janaka.

Was zuerst die komposition des jātaka betrifft, so scheint es mir deutlich, dass sie kaum ursprünglich ist. In ihrem ältesten zustand schliesst wohl die erzählung damit, dass, nachdem die königin mit den gefolgsleuten von der von Janaka gezogenen grenze aus wieder den rückweg angetreten hatte und das gespräch mit Nārada (und Migājina) beendigt war, Janaka nach dem Himālaya — der gewöhnliche aufenthalt der *paccekabuddha*'s — fortzog. Später hat man dann die nachfolgende unterhaltung mit Sīvalī zugedichtet, worin die unzweifelhaft alten episoden von dem mädchen mit den armspangen und dem schmiede mit dem pfeil eingeflickt sind[1].

Das verhältnis der buddhistischen zu der jainistischen tradition ist ebenfalls deutlich. Von ähnlichkeiten hebe ich hervor: bruderstreit zweier könige, wobei der eine das leben verliert (Devendra, Kathākoça und Jātaka); die gemahlin, die sich in schwangerschaft befindet, flieht weg und gebiert nach kurzer zeit einen sohn, der dann später ein mächtiger herrscher in Mithilā wird (ibd.); durch ein zufälliges ereignis im täglichen leben (ambabaum im jāt., armspangen bei den jaina) wird der könig erleuchtet und zieht fort (ibd.); gespräch mit Indra oder Nārada auf dem wege, Mithilā in brand (Utt. und Jātaka). Da also die hauptpunkte der beiden traditionen zu einander stimmen, betrachte ich es als unzweifelhaft, dass sie mindestens teilweise gemeinsame vorlage benutzt haben.

Insoweit scheinen mir die verhältnisse klar zu sein. Es ist jetzt zeit sich etwas näher mit der kritik, die Franke WZKM. 20, 352 ff. gegen gewisse punkte in der komposition der Mahājanakajātaka gerichtet hat, auseinanderzusetzen[2]. Ihm ist es nämlich

[1] Dass diese erzählungen schon seit alters her in verbindung mit Janaka standen, ist offenbar (s. unten p. 111 f.). Ich meine nur, dass sie in der jetzigen version des jātaka an fehlerhafter stelle stehen. Es verdient genannt zu werden, dass in dem birmanischen jātaka (bei Bigandet a. a. o. p. 397) die geschichtchen vom mädchen mit den armspangen und vom pfeilschmiede in umgekehrter ordnung folgen und dass die geschichte vom fleischstück, das der hund fallen liess, gar nicht vorzukommen scheint.

[2] Überhaupt scheint mir die allgemeine beurteilung Franke's über die prosa der jātaka's unhaltbar zu sein. Den gründen hier nachzugehen

Digitized by Google

klar, dass der jātaka-verfasser an nicht weniger als drei stellen einen ursprünglich nur symbolischen gedanken, den er in einer gāthā vorfand, zu alberner wirklichkeit umgewandelt[1] hat. Wir werden uns die sachen ein wenig näher ansehen.

Einen besonders berühmten ausspruch, der dem Janaka zugeschrieben wurde, finden wir in jāt. 539 g. 125:

Susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiñcanaṁ,
Mithilāya ḍayhamānāya na me kiñci aḍayhatha[2],

nach Franke auch Saṁy. Nik. I p. 114 in derselben form wiederkehrend. Weiter finden wir in MBh. XII 9917:

Susukhaṁ bata jīvāmi yasya me nāsti kiṁcana
Mithilāyāṁ pradīptāyāṁ na me dahyati kiṁcana

und Utt. IX 14:

Suhaṁ vasāmo jivāmo jesiṁ mo natthi kiṁcaṇa
Mahilāe ḍajjhamāṇie na me ḍajjhai kiṁcaṇa[3].

In etwas anderer form kehrt der spruch MBh. XII 529. 6641 wieder:

Anantaṁ bata[4] *me vittaṁ yasya me nāsti kiṁcana*
Mithilāyāṁ pradīptāyāṁ na me dahyati kiṁcana.

Ich füge hier noch zwei varianten hinzu. In jāt. 529 g. 16 heisst es:

pañcamaṁ bhadram adhānassa anāgārassa bhikkhuno:
nagaramhi ḍayhamānamhi nāssa kiñci aḍayhatha

und an der entsprechenden stelle im Mhv. (III p. 453,1 f.):[5]

Mithilāyāṁ dahyamānāyaṁ nāsya dahyati kiṁcana
caturthaṁ khu bhadram adhanasya anāgārasya bhikṣuno.

---

würde zu weit führen. Nur da aber, wo die prosa bestimmt mit den gāthā's in widerspruch steht, kann man m. e. die prosa als ziemlich wertlosen kommentarmachwerk ausmustern.

[1] aao. p. 353.

[2] Dhp. 200 (= Mārasaṁy. II 8, 8):

susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiṁcana
pītibhakkhā bhavissāma devā Abhassarā yathā,

was Fausbøll zu dieser gāthā anführt (Jāt. VI. p. 54) ist mit g. 128 (ibd. p. 55) identisch.

[3] Der gegensatz zwischen plural und singular in diesen zeilen widerspricht der meinung Frankes, dass wir in dem gleichen verhältnisse in der g. 125 des jātaka 539 etwas sekundäres zu sehen hätten.

[4] In 6641 steht *iva* statt *bata*. Die MBh. strophen sind schon von Franke behandelt, der deutlichkeit wegen nehme ich sie aber hier auf.

[5] Oben p. 28 behandelt.

Digitized by Google

An noch anderen stellen werden ähnliche verse sicher vorkommen, weil ich sie aber hier kaum brauche lasse ich diese sache beiseite.

Nach Franke hätte jetzt der jātaka-verfasser aus diesem spruche die ganze geschichte davon, wie die königin Sīvalī, um den könig zur rückkehr zu zwingen, alte baracken in Mithilā anzünden liess, zusammenkonstruiert. Dies lautet kaum besonders überzeugend. Es ist mir nämlich unverständlich, warum eigentlich die ganze geschichte dadurch so viel schlechter werden würde. Und wenn es im folgenden heisst, dass Sīvalī verkleidete leute ausschickte, die die dörfer plünderten, und Janaka, als er dies sah, antwortete:

127. *Susukhaṁ vata jīvāma yesaṁ no n'atthi kiṁcana*
raṭṭhe vilumpamānamhi na me kiñci ajīratha,

— eine zeile, die auch sprichwörtlich geworden ist (vgl. jāt. 529 g. 17) — ist es eigentlich eine grobe inkonsequenz, dass Franke nicht auch diese geschichte als spätes machverk verwirft. Es ist wohl auch das gewöhnliche verhältnis, dass ein sprichwort wie dieses aus einer bestimmten 'geschichtlichen' situation entstand und nicht umgekehrt.

Aber auch ein anderer grund spricht m. e. gegen die annahme Franke's. Wie wir sahen, kommt der vers auch Utt. IX 14 vor. Dort bildet er — wie schon oben p. 92 zu sehen ist — die antwort des Nami auf eine frage Indra's, die so lautet:

12. *esa aggī ya vāo ya eyaṁ ḍajjhai mandiraṁ*
bhayavaṁ anteuraṁ teṇaṁ kīsa ṇaṁ nāvapekkhie?

Es heisst auch hier ganz ausdrücklich, dass man von dort aus, wo Nami mit Indra sprechend stand, brandflammen in Mithilā sah und zwar schien es, als ob sogar der königliche palast brennte. Und dies ist offenbar auch die meinung der Sīvalī, als sie g. 123 f. spricht:

123. *bhiṁsā aggisamājālā, kosā ḍayhanti bhāgaso*
rajataṁ jātarūpaṁ ca muttā veḷuriyā bahū.
124. *maṇayo saṁkhamuttā ca vatthikaṁ haricandanaṁ*
ajinaṁ dantabhaṇḍaṁ ca lohaṁ kālāyasaṁ bahuṁ,
ehi rāja nivattasu, mā te taṁ vinasā dhanaṁ.

Es scheint, meint die königin, als ob der palast mit allen seinen schätzen in flammen stände — 'kehre um, o könig, ehe es zu spät sein wird'. Gerade dass die zwei von einander weit verschiedenen

Digitized by Google

texte in diesem punkt übereinstimmen, scheint mir bestimmt die annahme Franke's zu widerlegen.

Ebensowenig überzeugen mich die einwände Franke's gegen zwei andere stellen des jātakatextes. Wie oben kurz dargestellt worden ist, wird Janaka dadurch zum nachdenken über das menschliche leben gebracht, dass er die zwei ambabäume am eingang seines gartens sieht, wovon der fruchtbeladene geplündert und zerbrochen wird, der unfruchtbare weiterhin unangetastet dasteht[1]. Dann zieht sich Janaka zum obersten dach seines palastes zurück und verweilt dort vier monate, wohl in meditation über die höchsten dinge versunken. Nach verlauf dieser zeit legt er das mönchsgewand an, wandert 'mit den triumphierenden schritten eines *paccekabuddha*'[2] hin und her und zieht danach fort.

Diese wie mir scheint ganz folgerichtige erzählung wird von Franke für lauter machwerk erklärt. Was zuerst die dachbesteigung betrifft, meint er: 'man frage sich bei argloser lektüre verwundert, was diese dachbesteigung denn eigentlich für einen sinn habe'. Franke meint nämlich, der jātakaverfasser habe eine im pālikanon nicht ungewöhnliche strophe (z. b. Mahāv. I 5, 7 = Majjh. N. I p. 168, II p. 93), die ich aus Dhp. 28 citiere:

pamādaṁ appamādena yadā nudati paṇḍito
paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṁ pajāṁ
pabbatatṭho va bhummatṭhe dhīro bāle avekkhati[3],

in dieser wunderlichen art umgeschrieben, d. h. die ganze geschichte wäre aus diesem memorialverse ausgesponnen, was umso wunderlicher ist, weil sich diese gāthā überhaupt nicht in dem ganzen jātaka 539 findet[4]. Falls ein verfasser, der ein solches prachtstück der erfindung hervorgebracht hätte, wirklich, wie Franke meint, 'geistlos' war, hatte er doch mindestens ein ganz ausser ordentliches gedächtnis und kombinationssinn. Es muss Franke entgangen

---

[1] Durch ein solches ereignis wird ja bei den jainas Naggai und im jāt. 408 Karaṇḍu erleuchtet.

[2] So habe ich *paccekabuddhalīḷhāya* nach der englischen übersetzung widergegeben.

[3] = Dhp. Dutreuil de Rhin A[3] n:o 17 (JA 9, XII p. 219 f.).

[4] Dass der vers in MBh. XII 530 unmittelbar nach dem ausspruch über den brand in Mithilā steht — ein verhältnis, worauf Franke seine ganze behauptung gründet — kann wohl doch überhaupt nicht den mindesten zusammenhang mit dieser ganzen sache haben. Denn weil ein MBh.-verfasser den vers hier einschaltete, braucht er wohl doch nicht notwendig ursprünglich gerade an dieser stelle gestanden zu haben.

Digitized by Google

sein, dass der könig gar nicht unmittelbar nach dem anblick der beiden bäume die *paccekabodhi* erreicht; dies geschieht nämlich erst *nachdem er sich vier monate lang auf dem dach des palastes der meditation gewidmet hat.* Dann — heisst es — legt er mönchsgewand an und wandert *paccekabuddhalīḷhāya* herum. Bei einer solchen — m. e. viel argloseren — lektüre ist wohl der zusammenhang ganz klar.

Schliesslich richtet sich Franke's kritik auch gegen die geschichte von den zwei bäumen. Diese erzählung, die wir oben im Kumbhakārajātaka in der geschichte des Karaṇḍu fanden und unten in der biographie des Naggai wieder finden werden, muss nämlich der theorie Franke's gemäss in der oben geschilderten art aus einigen versen in MBh. XII 535 ff.[1] entwickelt sein. Die in frage kommenden strophen sind die folgenden:

XII 547. *amī ca dharmakāmās tvāṁ kṣatriyāḥ paryupāsate*
tvadāçām abhikāṅkṣantaḥ kṛpaṇāḥ phalahetukāḥ

548. *tāṁçca tvaṁ viphalān kurvan kaṁ nu lokaṁ gamiṣyasi*

und weiter

551. *nipānaṁ sarvabhūtanāṁ bhūtvā tvaṁ pāvanaṁ mahat*
āḍhyo vanaspatir bhūtvā so'nyāṁs tvaṁ paryupāsase.

Es ist doch ein wenig stark wegen dieser ziemlich belanglosen gleichnisse ein ganzes stück — und gerade das wichtigste — der erzählung als machwerk zu erklären. Erstens findet sich im jātaka nichts entsprechendes zu den MBh.-strophen und nichts verbietet uns die zeilen im epos als gerade aus dem ereignis mit dem bäumen entstanden zu betrachten, falls sie überhaupt zur alten poesie dieser erzählung gehören. Und zweitens muss man, falls man die prosaerzählung von den bäumen verwirft, auch die gg. 145—149, die von derselben geschichte handeln, streichen. Es heisst nämlich dort:

145. *sa Migājina-m-addakkhiṁ phalaṁ amban tirochadan*
taddamānaṁ manussehi phalakāmehi jantuhi.

146. *so kho 'haṁ taṁ sirim hitvā orohitvā Migājina*
mūlam ambass' upāgañchim phalino nipphalassa ca.

147. *phalaṁ ambaṁ hataṁ disvā viddhastaṁ vinaḷīkataṁ*
ath'etaṁ itaraṁ ambaṁ nīlobhāsaṁ manoramaṁ.

148. *evam eva nūna amhe issare bahukaṇṭake*
amittā no vadhissanti yathā ambo phalī hato.

[1] Gespräch zwiechen Janaka und Sīvalī.

Digitized by Google

149c. *phalī ambo aphalo ca te satthāro ubho mamaṁ.*
Solange Franke keine bindenden gründe gegen die echtheit dieser strophen[1] dargestellt hat — und solche lassen sich wohl kaum hervorziehen — hat er auch kein recht dazu die prosaerzählung als machwerk zu betrachten.

Aber noch ein grund lässt sich gegen die annahme Franke's geltend machen — wir finden tatsächlich die beiden bäume auf einem relief des grossen stūpa bei Amrāvatī abgebildet. Die abbildung findet sich bei Fergusson Tree and Serpent Worship[2] n:o LXXXVI (wozu text p. 227 f.) und ist, soviel ich weiss, nicht gedeutet worden. Das relief ist in zwei felder geteilt: auf dem obersten sehen wir den könig in seinem palast von seinen gattinnen umgeben dasitzen;[2] in dem unteren haben wir wahrscheinlich zwei abteilungen: links sehen wir den könig in seinem wagen gefahren kommen und dabei zwei bäume — wahrlich nicht amba- sondern pippalabäume — von denen *der eine zwei früchte trägt, der andere ohne früchte ist.* Rechts sehen wir einen asketen, der von weibern mit gefalteten händen umgeben ist — wahrscheinlich Janaka als asket, den seine gattinnen zur rückkehr zu bringen suchen.

Es ist, glaube ich, kaum möglich zu bestreiten, dass das bildnis sich auf das Mahājanakajātaka — oder jedenfalls auf die form des jātaka, die damals bekannt war — bezieht. Und dort scheinen die zwei bäume eine hervorragende rolle gespielt zu haben. Ich glaube mich also aus mehreren gründen dazu berechtigt die annahme Franke's über die entstehung gewisser parteien unseres jātaka unbedingt zu verwerfen.

Das relief aus Amrāvatī führt aber noch weiter. Wir sahen oben, wie Janaka und Sīvalī bei ihrem auszug aus Thunā ein mädchen erblickten, das an einem arm zwei spangen, an dem anderen nur eine trug, und wie Janaka dies als ein mittel gebrauchte, um seine *pabbajjā* zu verteidigen. Die geschichte liegt wohl in derselben form dem verse MBh. XII 6652:

bahūnaṁ kalaho nityaṁ dvayoḥ saṁkathanaṁ dhruvaṁ
ekākī vicariṣyāmi kumārīṣaṁkhako yathā

[1] Und auch gegen die strophe 1 des jāt. 408:
amb'āham addasaṁ vana-m-antarasmiṁ
nīlobhāsaṁ phalinaṁ saṁvirūḷhaṁ
tam addasaṁ phalahetu vibhaggaṁ,
taṁ disvā bhikkhūcariyaṁ carāmi.

[2] Darauf komme ich unten zurück.

Digitized by Google

und Sāṁkhyaprav. IV 9 zu grunde. Siehe darüber weiter Franke WZKM. 20, 346 u. 352.[1]

Eine etwas andere version der episode finden wir aber bei Devendra und im Kathākoça, was zur geschichte von der erleuchtung des Naggaji in jāt. 408 stimmt. Dort wird nämlich — vgl. oben p. 91 und p. 98 — die sache so dargestellt, dass der könig in seinem sessel auf dem palastdache sitzend seinen frauen zusieht, die damit beschäftigt sind wohlriechendes pulver zu reiben. Dabei klingen die armspangen; als aber nur eine spange auf dem arm zurückgelassen wird, klingt sie natürlich nicht. Dadurch wird der könig zu meditation angeregt. Gerade diese situation sehen wir m. e. in der oberen abteilung des soeben besprochenen reliefs aus Amrāvatī. Dort finden sich freilich von dem pulverreiben keine spur, aber gerade die frau, die vor dem könige steht, hat an dem einen arm eine, an dem anderen mehrere armspangen, was nicht zufall sein kann, da sonst alle an jedem arm mehrere ringe tragen. Ich glaube also, dass die geschichte gerade in dieser form in dem ursprünglichen jātaka stand und später durch die ceylonesischen redaktoren umgeändert und an einem anderen platz eingesetzt wurde.[2]

Die geschichte von dem pfeilschmied schliesslich findet man von Franke WZKM. 20, 346 u. 351 behandelt. Da ich nichts hinzuzufügen habe, gehe ich daran vorüber. Die von Franke p. 351 n. 1 genannte abbildung des Janaka und der Sīvalī beim pfeilschmiede findet man bei Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLIV: 2 mit der überschrift: *Janaka rāja Sivala*[3] *devi* (ibd. p. 131). Die deutung aber, die Cunningham ibd. p. 95 gegeben hat, ist, weil er diese episode nicht kannte, offenbar ganz fehlerhaft

Mit diesen kleinen erörterungen ist eigentlich die geschichte von der erleuchtung und dem ganzen leben des Nami-Mahājanaka zu ende gebracht. Es gibt aber bei den buddhisten noch eine geschichte über die familie der könige von Mithilā, die sich, da sie auch vom erreichen der erleuchtung handelt, gewisser-

---

[1] Pavolini Actes du XIIme congrès d. oriental. I p. 135 hat eine anspielung auf die geschichte auch in SN. v. 48 (und 49) gefunden.

[2] Dies würde auch der annahmne Pavolini's aao., dass die buddhistische tradition immer älter ist als die jainistische widersprechen. Überhaupt haben Buddhaghosa und seinesgleichen wohl doch an vielen stellen gewaltige änderungen in dem ursprünglichen text vorgenommen.

[3] Falsche lesart bei Beal Acad. 1874, p. 612, vgl. Franke P. u. Skt. p. 16.

Digitized by Google

massen der oben behandelten zur seite stellt. Ich will sie deswegen hier kurz behandeln.

Ich fange mit der 83ten predigt des Majjh. Nik. an, genannt Makhādevasuttam[1], die so lautet: [74] 'So habe ich gehört: Zu einer zeit verweilte der Erhabene in Mithilā im mangohaine des Makhādeva. Und an einer gewissen stelle sich aufhaltend liess der Erhabene ein lächeln sehen. Da kam es dem ehrwürdigen Ānanda so vor: 'was für ein grund, welche ursache gibt es wohl, dass der Erhabene lächelt? Denn die Tathāgata's lächeln nicht ohne grund'. So schlug der ehrwürdige Ānanda den mantel um die eine schulter, begrüsste den Erhabenen mit ehrfurchtsvoll gefalteten händen und sprach: 'Ehrwürdiger, was ist der grund und die ursache dazu, dass der Erhabene lächelte? Denn ohne grund lächeln die Tathāgata's nicht'.

'Einst lebte, o Ānanda, hier in Mithilā ein könig, namens Makhādeva, ein gerechter könig, ein beobachter des gesetzes, der auf dem rechten beharrte und gerecht gegen brahmanen und hausväter, gegen bewohner von städten und provinzen handelte und den fastentag beobachtete bei neumond [75], bei vollmond und bei den vierteln. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sprach könig Makhādeva zu seinem barbier: 'wenn du, freund, auf meinem haupte graue haare siehst, sage es mir dann'. — 'Ja, o Herr', antwortete dann, o Ānanda, der barbier dem könig Makhādeva. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sah der barbier auf könig Makhādeva's haupte graue haare und meldete es dem könig Makhādeva: 'todesboten, o Herr, haben sich eingestellt, auf dem haupte lassen sich graue haare sehen'. — 'Dann, o freund, nimm sie mit einer zange vorsichtig weg und lege sie in meine hand'. Und der barbier, o Ānanda, antwortete: 'ja, o Herr', nahm die grauen haare mit einer zange vorsichtig weg und legte sie dem könig Makhādeva in die hand. Dann, o Ānanda, gab könig Makhādeva dem barbier ein dorf, liess seinen ältesten sohn, den kronprinzen, rufen und sprach: 'todesboten, mein lieber sohn, haben sich bei mir eingestellt, graue haare lassen sich auf meinem haupte sehen. Die weltlichen genüsse habe ich gekostet — es ist zeit auch die himmlischen zu kosten.

[1] Ed. II p. 74 ff.; übersetzt von K. E. Neumann Die Reden Gotamo Buddho's II p. 405 ff.

Digitized by Google

Und jetzt, o lieber sohn, nimm du das reich in besitz; ich werde haar und bart scheeren lassen, ein gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Und du, lieber sohn, wenn du auf deinem haupte graue haare wahrnimmst, sollst du dem barbier ein dorf geben, deinen ältesten sohn, den kronprinzen, richtig über die regierung unterrichten, dein haar und bart scheeren lassen, gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Diesen gesegneten weg, den ich kenntlich gemacht habe, sollst du betreten, damit du nicht der letzte unserer familie werdest. In dem zeitalter nämlich, lieber sohn, wo dieser gesegnete weg nicht weiter betreten wird, da wird mein letzter nachkomme leben. Deswegen, mein lieber sohn, sage ich; 'diesen gesegneten weg usw'.

[76] So, o Ānanda, gab der könig Makhādeva seinem barbier ein dorf, gab seinem ältesten sohn, dem kronprinzen, über die regierung richtigen unterricht, liess in diesem selben mangohaine des Makhādeva sein haar und bart scheeren, legte gelbes gewand an und zog aus dem hause in die hauslosigkeit fort. . . . . .[1] Und könig Makhādeva, o Ānanda, hat vierundachtzigtausend jahre als kind gespielt, vierundachtzigtausend jahre ist er kronprinz gewesen, vierundachtzigtausend jahre könig und vierundachtzigtausend jahre hat er, nachdem er in diesem selben mangohaine des Makhādeva das gelübde abgelegt, als asket geweilt.

Und er übte die vier haupttugenden *(brahmavihāra's)* und kam nach dem hinscheiden des körpers, nach dem tode in die welt des Brahman.

[Dann folgt p. 76,24—p. 78,7 eine wort für wort identische erzählung von dem sohne des Makhādeva und p. 78,8—27 ein etwas abgekürzter aber dasselbe besagender bericht von seinen enkeln, urenkeln usw.]

[78,28] Der letzte dieser könige war Nimi, ein gerechter könig usw.[2]

Und einmal, Ānanda, als die dreiunddreissig götter [79] in der halle Sudhammā zusammensassen, fingen sie derart zu reden an: 'vorzüglich fürwahr leben die Videher, überaus schön fürwahr leben die Videher, die einen könig wie Nimi haben, einen gerechten könig usw.

[1] Ich habe hier ein stück, das mir von keinem belang zu sein scheint, weggelassen.

[2] = p. 74,25—75,1.

Digitized by Google

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zu den dreiunddreissig göttern also: 'wünschet Ihr nicht, Ehrwürdige, den könig Nimi zu sehen? — 'Wir wünschen, Ehrwürdiger, den könig Nimi zu sehen'.

In diesem augenblick nun, o Ānanda, hatte könig Nimi — es war vollmondsfastentag — mit gewaschenem haupte, feierlich gekleidet auf dem höchsten dache des palastes platz genommen. Dann, o Ānanda, ebenso schnell wie ein starker mann seinen gekrümmten arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten arm beugt, verschwand Sakka aus der nähe der dreiunddreissig und stand vor könig Nimi. Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum könig Nimi: 'heil dir, o grosser könig, heil, heil dir, o grosser könig! Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā und loben dich: 'vorzüglich fürwahr usw.[1]. Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; so will ich dir, o grosser könig, den von tausend edlen rossen gezogenen wagen senden; besteige, o grosser könig, ohne furcht den götterwagen'.

König Nimi aber, o Ānanda, gewährte schweigend die bitte. Und als, Ānanda, Sakka, der götterherr, das jawort des königs Nimi vernommen, verschwand er ebenso schnell wie usw.[2] und gelangte wieder in die nähe der dreiunddreissig.

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und fahre zu könig Nimi und sage: 'hier, o grosser könig, ist der von tausend edlen rossen gezogene wagen, den dir Sakka, der götterherr, sendet. Besteige, o grosser könig, [80] ohne furcht den götterwagen!' — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, Ānanda, der wagenlenker Mātali Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an, fuhr zu könig Nimi und sagte: 'hier, o grosser könig' usw.[3] Und, o grosser könig, welchen weg soll ich dich führen — den, wo die sünder den lohn ihrer sünden ernten, oder den, wo die gerechten den lohn ihrer guten taten ernten?' — 'Führe mich, o Mātali, beide wege!' Und der wagenlenker Mātali, o Ānanda, führte den könig Nimi nach der halle Sudhammā. Und Sakka, der götterherr, o Ānanda, sah den könig Nimi schon von ferne und sprach: 'hierher, o grosser könig, sei gegrüsst, o grosser könig!

[1] = p. 79,2 ff.
[2] = p. 79,12 ff.
[3] = p. 79 unterst.

Digitized by Google

Die dreiunddressig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā zusammen und singen dein lob: 'vorzüglich fürwahr' usw.[1] Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; erfreue dich, o grosser könig, hier der göttlichen majestät!'

'Genug, Ehrwürdiger, führe mich wieder nach Mithilā, dort werde ich dem rechte geltung verschaffen bei brahmanen und hausvätern, in städten und provinzen, dort werde ich den fastentag feiern am neumondstag, am vollmondstag und an den vierteln'.

Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führe den könig Nimi nach Mithilā zurück'. — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, o Ānanda, Mātali der wagenlenker dem Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führte könig Nimi nach Mithilā zurück.

[Die jetzt folgende erzählung p. 80,30—82,15 ist identisch mit der erzählung von Makhādeva p. 74,27—76,23].

[82,16] Und Nimi's sohn, o Ānanda, hiess Kaḷārajanaka. Der ist nicht aus dem hause in die hauslosigkeit gezogen, der ist den gesegneten weg nicht gewandelt, der ist der letzte der familie geworden. [Die folgenden zeilen enthalten nur eine identifikation des Makhādeva mit Buddha im sinne des jātaka und die schlussworte Buddha's, die von keinem belang für die eigentliche geschichte sind].

Mit dieser alten erzählung, die offenbar auch eine erleuchtung durch irgend ein alltägliches ereigniss — hier die grauen haare — behandelt, gehören zwei jātaka's zusammen, das Makhādevajātaka[2] (jāt. 9, Fausbøll I p. 137 ff.) und das Nimijātaka (jāt. 541, Fausbøll VI p. 95 ff.).

Das Makhādevajātaka enthält nichts neues. Es ist offenbar nur ein abgekürzter auszug aus dem *sutta* oder vielleicht eines ähnlichen textes, da die geschichte von Nimi's himmelfahrt im jātaka

[1] = p. 79,2 ff.

[2] Nach L. Féer JA. 1876 p. 516 in einer hdschr. *Devadūtajātakam* genannt. Verschiedenen inhalts ist das Devadūtasuttam (Majjh. Nik. 130, ed. III p. 178 ff.). Vgl. auch Aṅg. Nik. III p. 35 ff. und Morris JPTS. 1885, p. 62 ff., der vorzugsweise moderne versionen der geschichte von den 'götter-' oder 'todesboten' behandelt hat. Nur eine kurze notiz über den zusammenhang von jāt. 9 mit Majjh. Nik. 83 giebt Rhys Davids Album Kern p. 14. — Graue haare als 'todesboten' *(dharmadāutyakṛt)* auch in Hemac. Pariçiṣṭap. I 95 ff. (vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariçiṣṭap. p. 223) und KSS. X 216 (vgl. Tawney II p. 628).

Digitized by Google

fehlt. Oder darf man annehmen, dass dieses stück erst später durch fremden einfluss in den *sutta*text geraten ist. Darüber geben, soviel ich sehe, die tatsachen keinen aufschluss. Das jātaka findet sich auf dem stūpa von Bharhut abgebildet, vgl. Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLVIII: 2 (dazu die deutung p. 78 f.; die beiden personen sind links der barbier, rechts wohl der kronprinz, nicht 'a physician' und 'an attendant', wie Cunningham meint.[1] Die überschrift lautet: ***Maghādeviyajātaka***, vgl. Hultzsch ZDMG. 40, 60.

Das Nimijātaka vervollständigt so zu sagen das Makhādevajātaka. Dort werden nämlich die lebensgeschichten des Makhādeva, seines sohnes und dessen nachfolger, der *'dvīhi ūnāni caturāsītikhattiyasahassāni'*, kurz geschildert in der form, die wir schon oben kennen gelernt haben. Dann kommt die ordnung an Nimi;[2] dieser wird, nachdem sein vater das gelübde abgelegt hat, könig und zwar ein überaus gerechter und freigebiger könig, so dass er sogar die aufmerksamkeit der dreiunddreissig im besonderem masse auf sich zieht. Sakka begiebt sich nach Mithilā um mit dem frommen könig zu sprechen.[3] Sobald Sakka zurückgekehrt ist, werden die götter neugierig den berühmten Nimi zu sehen; Sakka sendet Mātali mit dem wagen Vejayanta um Nimi zu holen. Mātali gehorcht sofort und führt jetzt Nimi durch die verschiedenen höllen, welche in den gg. 32—82 geschildert werden. Dann durchfahren sie verschiedene wohnungen des himmels (gg. 83—144) und gelangen schliesslich nach der Sudhammā-halle, wo Nimi von Sakka bewillkommnet wird. Kurz danach fährt Nimi wieder nach Mithilā zurück und wird später, nachdem sich bei ihm graue haare bemerken lassen, einsiedler. Dann heisst es schliesslich: *putto pan' assa Kaḷārajanako nāma taṁ vaṁsaṁ upacchinditvā apabbaji.*

Dieses jātaka, das in manchen beziehungen nur ein schablonenmässiger abklatsch der alten predigt über Makhādeva zu sein scheint, ist insofern wichtig, als es unzweifelhafte beziehungen zu der purāṇischen litteratur zu erhalten scheint.

---

[1] Cunningham kannte die geschichte aus Sp. Hardy Manual p. 129 f. n., 134.

[2] Ed. p. 96,24 *Namikumāro* genannt; einzelne hdschr. haben *Nami* auch an anderen stellen, so B^{ds} p. 96,28, B^{d} p. 97,9; 98,10 usw.

[3] Hier zeigt sich ein wichtiger unterschied zwischen dem jātaka und dem sutta: hier kommt Sakka um mit Nimi zu sprechen, was sie auch ziemlich weitläufig tun (gg. 4—18), dort kam S. nur um N. in den himmel einzuladen. Nimi nahm schweigend die einladung ein.

Digitized by Google

Wir finden nämlich in Padma-P., wie könig Janaka von Videha wegen der tötung einer kuh in die hölle gelangt und dort seiner gerechtigkeit wegen alle verdammten von ihren qualen erlöst.[1]

Diese schilderung aber ist wahrscheinlich nur ein abklatsch der gleichlautenden erzählung des Märk. P. XIII 5—XV 79 von dem könig Vipaçcit aus der familie der Janaka in Videha.[2] Die erzählung bildet eine episode in dem grossen abschnitt 'gespräch zwischen vater und sohn'. Der sohn, Jaḍa, erzählt nämlich (XIII 1 ff.), dass er in einer vorigen existenz ein *vāiçya* gewesen sei; da habe er einmal das vieh vom trinken abgehalten und sei deswegen in die hölle geraten. Einmal hätten die höllenbewohner einen kühlen, erfrischenden luftzug bemerkt (XIII 5)[3] — ein schöner mann sei erschienen, der sich als Vipaçcit, könig von Videha, zu erkennen giebt. Dieser fragt jetzt die höllenwächter, warum er, der im leben immer einen gerechten wandel geführt habe, nach diesem schrechlichen ort gekommen sei (XIII 10—17). Der höllenwächter antwortet, Vipaçcit habe es einmal versäumt zu bestimmter zeit seiner gattin Pīvarī beizuliegen. Deswegen sei er in die hölle geraten (XIV 2—7). Vipaçcit befragt jetzt den höllenwächter über die gründe der verschiedenen höllenstrafen (XIV 8—14) und dessen antwort (XIV 15—90) enthält eine auseinandersetzung über den lohn, den die verschiedenen frevler in der hölle ernten, die aber kaum mit der in viel allgemeineren zügen gehaltenen höllenschilderung was gemeinsam hat.[4] Das XV^te^ kapitel enthält eine schilderung der verschiedenen geburten in der tier- und menschenwelt, die die sünder nach dem abschluss des höllenaufenthalts zu durchlaufen haben.[5] Schliesslich (XV 47—81) folgt die auflösung des

---

[1] Vgl. H. H. Wilson Works III p. 49 f., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 471 n. 2, der dort auch die höllenvision des Yudhiṣṭhira in MBh XVIII 27 ff. besprochen hat.

[2] Vgl. Scherman Visionslitt. p. 38 ff., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 469 ff.

[3] Vgl. MBh. XVIII 59.

[4] Da mir der text des Märk. P. nicht zugänglich ist, vermag ich hier nicht alle details zu entscheiden. Aus einer vergleichung des jātaka-textes mit Pargiters übersetzung des M. P. geht aber hervor, dass wesentliche ähnlichkeiten sich kaum finden.

[5] In dieser anführung finden sich offenbare anklänge an *çāstra* und *smṛti*. Obwohl ich natürlich die sache nur beiläufig untersuchen konnte, ist es mir doch offenbar, dass die aufzählung im Märk. P. teilweise eine andere tradition voraussetzt als die entsprechende bei Manu und in Viṣṇu-

Digitized by Google

dramas: der könig wird seiner guten taten, durch die er auch alle höllenbewohner zu erlösen vermag, wegen in den himmel geführt.

Dass hier jātaka und purāṇa irgend ein älteres, gemeinsames vorbild voraussetzen, scheint mir unzweifelhaft. Wo dies zu finden ist, oder ob es überhaupt noch in der litteratur zu finden ist, weiss ich nicht. Jedenfalls hat schon das Majjh. Nik. 83 die abweichung vom purāṇatexte, dass der fromme könig nicht irgend eines verbrechens wegen in die hölle geriet um dann zum himmel emporzusteigen, sondern nur dass Mātali auf dem weg nach dem wohnort der götter dem Nimi auch den wohnort der verdammten geister zeigt. Vielleicht ist dies ein ursprünglicher zug der sage, denn dass der könig eines kleinen versehens wegen zuerst eine höllenstrafe zu erdulden habe, scheint mir echt brahmanisch-teologische klügelei

---

smṛti (und Yājñavalkya). Es stimmen vollständig oder teilweise überein:

MP.	XV	7	= Manu	XII	60
»	»	8-9	= »	»	62
»	»	21	= »	»	»
»	»	22	= »	»	63
»	»	23	= »	»	63
»	»	24	= »	»	62
»	»	26	= »	»	64
»	»	29	= »	»	»
»	»	30	= »	»	65
»	»	31	= »	»	66
»	»	32	= »	»	67.

Also: ein betrüger wird ein *rākṣasa* (MP.) — ein *brahmarākṣasa* (M.), ein korndieb eine ratte, ein butterdieb ein ichneumon, ein salzdieb ein wasservogel (MP. hat *vīcīkāka*, nach Pargiter p. 86 n. 2 Sterna javanica, M. hat *cīrīvakā* nach Nand. = *cakravāka*, Bühler 'a cricket'), ein oeldieb eine schabe, ein milchdieb ein kranich (M. hat in 62 *payaḥ (hṛtvā) kāka* und in 63 *dadhi balākā*, MP. hat in 22 *dadhi kṛmiḥ* und in 23 *payo balākā*, also nicht vollständige übereinstimmung), ein honigdieb eine stechfliege, ein seidedieb ein rebhuhn (MP. *krakara*, M. *tittiri*), ein baumwolledieb ein brachvogel, ein parfümdieb eine moschusratte, ein gemüsedieb ein pfau, wer rotes kleid stiehlt ein *jīvajīva* (nach Pargiter ein fasan, s. p. 28 n., nach Bühler 'a francolin-partridge') und ein wasserdieb ein kuckuck (in MP. *caṭaka*, übersetzt mit 'pied-crusted cuckoo', in M. *stokaka*, übersetzt mit 'black-white cuckoo'). Sonst finden sich keine übereinstimmungen; besondere widersprüche habe ich zwischen MP. XV 26: M. XII 62 (messingdieb in MP. *hārīta*, in M. *haṃsa*) und MP. XV 31 : M. XII 67 (fruchtdieb und blumendieb in MP. resp. eunuch und armer mann, frucht- und blumendieb bei M. affe) notiert. MP. XV 33 ff. stimmt im allgemeinen ziemlich mit Vi. 45,1 ff. überein.

Digitized by Google

zu sein. Da hier jedoch keine fakta vorliegen, kann ja nichts bestimmtes behauptet werden.

Ich bin beim schlusse dieser kleinen untersuchung angelangt; vielleicht oder sicher wäre da viel mehr zu sagen gewesen, das mir entgangen ist. Jedoch habe ich — soviel ich es vermag — versucht, die alten legenden von den frommen sagenkönigen in Mithilā aus den urkunden verschiedener religionen hervorzuziehen und hoffentlich werden wohl keine bedeutenden erzählungen mir unbekannt geblieben sein. Freilich sind die könige von Mithilā kaum zu den berühmtesten heroen der indischen sagenpoesie gezählt worden, aber aus episoden, die wahrscheinlich nicht von der lebensgeschichte *eines* mannes herrühren, hat die volkssage einen einzigen grossen helden geschaffen, einen typus des herrscherhauses, von dem die alte geschichte[1] sagt, dass seine meisten mitglieder 'durch ihre religiöse kenntnisse hervorragend' waren.

[1] VP. IV 5 extr.

Digitized by Google

C. *Naggai (Naggaji, Nagnajit)*[1].

Die geschichte des Naggai bei Jacobi Ausg. Erz. p. 48,23 ff lautet in übersetzung folgendermassen: [48] 'Es gibt hier in Indien im Gandhārareiche eine stadt, namens Poṇḍavaddhaṇa[2]. Dort lebte ein könig, namens Sīharaha; einmal erhielt dieser aus dem Nordland zwei pferde als geschenk. Um zu reiten bestieg der könig das eine pferd, sein sohn das andere. Da lief das pferd aus allen kräften aus der stadt hinaus, errichte die reitbahn und dort fing der könig an zu reiten. Das pferd war aber von umgekehrter dressur: je fester der könig die zügel anzog, desto schneller lief das pferd. Als der könig so [die zügel] anhielt und das pferd lief, legten sie einen weg von zwölf *yojana's* zurück, und kamen in einen grossen wald. Als jetzt der könig aus müdigkeit die zügel fallen liess, blieb das pferd auf der stelle stehen. Da erkannte der könig: 'das pferd ist von umgekehrter dressur'. Er stieg ab, band das pferd an einen baum und begann umherzuwandeln. Er ass früchte und ging endlich auf einen berg hinauf um dort über die nacht zu ruhen; dort bekam er einen palast mit sieben stockwerken zu sehen. Er ging hinein und erblickte ein mit lieblichster jugendschönheit begabtes mädchen. Das mädchen erhob sich verwirrt [49] und bot dem könige einen platz an. Der könig liess sich dort nieder; sofort wurden sie in einander verliebt. Er fragte sie: 'ehrwürdige, wer bist du? warum lebst du im öden walde ganz allein?' Sie antwortete: 'sei verständig und heirate mich auf jener terrasse, dann werde ich meine lebensgeschichte in ihren einzelheiten erzählen'. Der könig ging freudig in den hofraum[3] hinein, sah dort einen Jiṇa-tempel und an dessen vorderseite eine terrasse. Er verehrte den Jiṇa, verbeugte sich und ging dann [mit ihr] die *gandharva*-ehe ein. Dann schliefen sie im schlafgemach ein. Die nacht ging zu ende; in der morgendämmerung verehrten sie den Jiṇa.

[1] Lakṣmīvallabha hat sogar *Naggati (!)*

[2] Vgl. Rājatar. IV 421, Cunningham Ancient geography I 480 f. Dies muss aber ein anderes *Pāuṇḍravardhana* sein.

[3] *bhavane*, vgl. Jacobi Ausg. Erz. gloss s. v. *veiyā*.

Digitized by Google

Der könig nahm auf dem thronsessel, sie aber auf der hälfte des sessels platz. Dann sagte sie: 'höre jetzt, liebling, meine geschichte!

[1]Es gibt hier in Indien eine stadt, genannt Khiipaiṭṭhiya. Dort war Jiyasattu könig. Einmal liess der könig eine gemäldegalerie bauen und überliess (die bemalung) der malerzunft, [indem er die arbeit] in gleichen teilen [verteilte]. Viele maler waren dort beschäftigt, auch ein alter meister, namens Cittangaya. So verging viel zeit. Des alten malers tochter, Kaṇayamanjarī, brachte ihm speise. Einmal war sie wie gewöhnlich auf dem wege; da kam mitten auf der strasse, wo alle leute beisammenstanden, ein reiter, dessen pferd sehr heftig lief. Sie rannte erschrocken fort. Als er dann nicht mehr da war, setzte sie ihren weg fort. Als Cittangaya sie mit den speisen kommen sah, ging er heraus um seinen bauch zu entleeren. Kaṇayamanjarī malte dann der kurzweile halber auf den estrich eine sehr natürliche pfauenfeder. Gerade in diesem augenblick kam könig Jiyasattu in die gemäldegalerie. Als er sich umblickte, bemerkte er die feder, dachte: 'ach, wie schön!' und streckte die hand aus um sie wegzunehmen; da zerbrachen aber seine nägel, die wie perlmutter glänzten[2]. Verlegen sah er sich nach allen seiten um. Kaṇayamanjarī lächelte ein wenig und sagte: 'als ich heute dachte:' auf drei füssen steht ein sessel nicht' und nach einem vierten dummkopf suchte, bist du mir als der vierte fuss entgegengekommen'. Der könig fragte; 'wie meinst du? erzähle mir alles!' Sie lächelte wieder und antwortete: 'als ich meinem vater das essen brachte, kam auf der strasse ein reiter sehr heftig dahergeritten. Er dachte nicht im geringsten daran, dass wenn auf der strasse ein greis, ein kind, eine frau oder irgend ein unfähiger wäre, dieser sicher umgeworfen werden würde. Dieser sehr dumme reiter war der erste fuss des sessels. Der zweite ist der könig, weil er allen malern gleiche arbeit in der galerie gegeben hat. Denn in einer familie sind viele maler. Mein vater aber ist erstens ohne söhne, zweitens alt und drittens arm. Trotzdem hat er eine ebenso grosse arbeit erhalten wie die übrigen. Der dritte fuss ist gerade mein vater: denn bei der arbeit in dieser

[1] Von hier an bis zu p. 53, 2 ist der text von J. J. Meyer Two twicetold tales (Decennial publications of the John Rockefeller University of Chicago) p. 9 ff. übersetzt.

[2] *nahasuttio.*

Digitized by Google

galerie hat er seine habe aufgezehrt. Jetzt, da ich etwas zu essen gebracht habe, geht er fort um seinen brauch zu entleeren. Kalt werden doch [die speisen] so schlecht[1]. Der könig fragte: 'warum bin dann ich der vierte fuss?' Sie antwortete: 'jeder mensch versteht ja: 'wie könnten hier pfauen sein' — somit müsste ja die feder hierher gebracht worden sein. Dann würde man es aber sofort gesehen haben'. Der könig sagte: 'fürwahr, ich bin ein dummkopf, der vierte fuss des sessels.' Als er ihre gewandtheit im reden hörte und ihre körperliche schönheit sah, wurde er heftig in sie verliebt. Kaṇayamanjarī aber ging, nachdem sie ihrem vater zu essen gegeben, nach hause. Durch seinen minister Sugutta [50] liess der könig den Cittangaya um Kaṇayamanjarī[2] bitten. Der aber antwortete: 'wir sind sehr arm; wie könnten wir die hochzeit feiern und in passender weise den könig bewirten?' Diese antwort wurde dem könige gemeldet. Von ihm wurde das haus des Cittangaya mit geld, speisen und gold versehen. An einem glückverheissenden lunaren tage wurde Kaṇayamanjarī mit grosser pracht vermählt. Sie erhielt einen palast und eine grosse dienerschaft.

Der könig aber hatte viele gemahlinnen, von denen jede der reihe nach beim einbruch der nacht nach dem königlichen schlafgemach ging. An diesem tage kam die reihe an Kaṇayamanjarī. Schöngeschmückt ging sie mit ihrer sklavin Mayaṇiyā ins gemach und nahm dort platz. Dann kam der könig. Man erhob sich und zeigte ihm alle mögliche courtoisie. Dann legte sich der könig ins bett. Vorher hatte aber Kaṇayamanjarī zu Mayaṇiyā gesagt: 'wenn der könig zu bett gegangen ist, musst du mich nach irgend einer erzählung fragen, so dass der könig es hört. So sprach dann Mayaṇiyā gerade in diesem augenblick: 'herrin erzähle eine geschichte, während dem der könig hier ist'. Die andere antwortete: 'Mayaṇiyā, lass den könig zuerst einschlafen, dann werde ich was erzählen'. Der könig dachte bei sich: 'was für eine geschichte wird sie wohl erzählen? das werde ich mal anhören' und stellte sich, als ob er schliefe. Mayaṇiyā sagte: 'herrin, jetzt schläft der könig, erzähle mal eine geschichte!' Die andere sprach: 'höre! es gibt eine stadt Vasantaura; dort lebte der kaufmann Varuṇa.

---

[1] Sonderbar genug hat J. J. Meyer *sīyala* hier = *jaḍa* aufgefasst und übersetzt: 'what a dull man he is!'

[2] Der text hat durch versehen *Mayaṇamanjarim*.

Digitized by Google

Dieser liess ein götterhaus aus einem stück machen, das eine hand gross war Dort hinein setzte er eine götterstatue von vier händen.' Mayaṇiyā fragte: 'herrin, wie könnte in einem eine hand grossen hause ein bild von vier händen platz finden?' Die andere antworterte: 'jetzt bin ich schläfrig, morgen werde ich es erzählen' — 'So sei es', antwortete Mayaṇiyā, ging fort und begab sich nach ihrer wohnung. Der könig wurde aber sehr neugierig (und dachte): 'wie kann dies sein?'

So ging Kaṇayamanjarī zu bett. Am anderen tage kam wieder die reihe an sie. Da sprach also Mayaṇiyā: 'herrin, erzähle mir die halbe geschichte!' Die andere antwortete: 'freundin, es war der vierhändige gott[1], nicht wollte ich das mass seines körpers ausdrücken. So war es mit der geschichte.' Mayaṇiyā sprach: 'erzähle was anderes'. Kaṇayamanjarī erzählte: 'freundin, es gibt (irgendwo) einen grossen wald. Dort steht ein açokabaum mit weit ausgebreiteten ästen und zweigen und roten blüten. Er hat aber keinen schatten.' Mayaṇiyā fragte: 'wie kann es sein, dass ein so schöner baum keinen schatten hat?' Sie sagte: 'morgen werde ich es erzählen, jetzt bin ich sehr schläfrig.' Am dritten tage wurde sie, [weil der könig] neugierig war, wieder geholt. Dann wurde sie von Mayaṇiyā befragt und sagte: 'der schatten ist unter dem baume [nicht über ihm].' Weiter erzählte sie auf die frage [der Mayaṇiyā]: 'in einem gewissen dorf lebte ein dorfschulze. Dieser hatte ein grosses kamel, das nach belieben umherschweifte. Eines tages bekam es einen mit blättern, früchten und blumen prangenden *babbūla*-baum[2] zu sehen. Es streckte den hals aus, konnte ihn aber nicht erreichen; lange zeit mühte es sich damit ab. Dann streckte es seinen hals noch mehr nach allen richtungen hin aus. Als es aber nicht erreichte, wurde es zornig und entliess kot und urin über den baum'. Mayaṇiyā fragte: 'wie konnte es wohl über den baum dünger und urin entleeren [51], den es mit dem munde nicht erreichen konnte?'. Die andre antwortete: 'morgen werde ich es sagen'. Am nächsten tage sagte sie: 'Der *babbūla*-baum stand in einem wasserleeren brunnen[3] deswegen konnte es ihn nicht erreichen'.[4] So wurde der könig

[1] Viṣṇu.
[2] Acacia arabica.
[3] Vgl J. J. Meyer aa. p. 10 n.
[4] Lakṣmīvallabha schiebt hier noch sechs geschichtchen ein, die in übersetzung so lauten: 'weiter erzählte die königin von der sklavin

Digitized by Google

von Kaṇayamanjarī mit solchem neugier erregenden erzählungen sechs monate hindurch betört. [52] Dann wurde er heftig in sie

---

befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'in irgend einer stadt lebte ein mädchen, das von wunderbarer schönheit und anmut war. So kamen bei ihm drei von ihren eltern eingeladene brautwerber zusammen. Unterdessen wurde aber das mädchen von einer schlange gebissen und starb. Der erste brautwerber, der (aus leidenschaft) ganz verblendet war, setzte sich auf ihrem scheiterhaufen und wurde zu asche. Der zweite nahm seinen aufenthalt in der asche um dieser opfer zu bringen. Der dritte machte sich einen gott geneigt und erhielt den unsterblichkeitstrank. Mit diesem wurde das mädchen auf dem scheiterhaufen besprengt. Der erste brautwerber wurde sofort belebt. Das mädchen erhob sich und sah ihre drei freier'. Dann fragte die königin die sklavin: 'sage mir, freundin, welcher der drei sollte des mädchens gatte sein?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss es nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der sie belebte, ist ihr vater; der mit ihr zusammen geboren wurde, ist ihr bruder; der ihrer asche opfer brachte, ist ihr gatte.' *So lautet die vierte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess für seine gemahlin einen wunderschönen schmuck aus leuchtenden edelsteinen von goldschmieden in einem wohl verschlossenen erdhause verfertigen. Dann merkte ein goldschmied, dass es abend war.' Die königin fragte: 'sage mal, freundin, wie konnte er in einem verschlossenen erdhause, wo die edelsteine leuchteten, den anfang der nacht erkennen?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf der frage der sklavin: jener goldschmied war nachtblind — das ist die sache.' *So lautet die fünfte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess zwei räuber in ein löcheriges kästchen einschliessen, worin sie auf das meer hinausgetragen wurden. An irgend einem ufer blieb das kästchen hängen. Ein mann nahm es auf, öffnete es, bekam die beiden zu sehen und fragte: 'sagt mal, wie viele tage sind vergangen, nachdem Ihr ins meer geworfen wurdet?' Der eine von beiden antwortete: 'dies ist der vierte tag.' Die königin fragte: 'freundin, wie könnte er wissen, dass es der vierte tag war?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage es du!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der mann, der es sagte, hatte quartanfieber — eben das ist die sache.' *So lautet die sechste geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'eine gewisse frau schloss, aus furcht ihre mitfrauen möchten sie nehmen, ihre schmucksachen in ein kästchen ein, versiegelte

Digitized by Google

verliebt. Eine lange zeit verging, während welcher er sich dem liebesspiele mit ihr allein leidenschaftlich hingab. Ihre mitfrauen

---

es und warf es in einen sichtbaren platz(?). Einmal ging sie ins haus einer freundin. Als ihre mitfrau sah, dass niemand da war, öffnete sie das kästchen, nahm unter vielen anderen schmucksachen eine halskette heraus und übergab sie ihrer tochter. Die tochter aber legte sie in ihrem hause an einer verborgenen stelle. Nach einigen stunden kam die frau zurück. Sofort sah sie, als sie von ferne das kästchen erblickte, dass eine halskette aus diesem weggenommen war. So meldete sie die mitfrau des diebstahls wegen an. Die mitfrau leistete einen eid, sie kenne den dieb nicht. Dann klagte sie die frau des meineids wegen an. Aus furcht holte die mitfrau die halskette aus dem hause ihrer tochter und lieferte sie zurück. Die sklavin fragte: 'herrin, wie konnte sie den diebstahl erkennen?' Die königin sprach: 'morgen nacht werde ich es erzählen' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie wieder von der sklavin befragt: 'das kästchen war aus glas, das ist die sache.' *So lautet die siebente erzählung.*

'Die tochter eines gewissen königs wurde von einem pferde(?) geraubt. Der könig hatte vier männer bei sich; einen astrologen, einen wagenbauer, einen waffenkundigen und einen arzt. Da zeigte der astrolog die richtung an, der wagenmacher baute einen zauberwagen, der waffenkundige und der arzt bestiegen den durch die luft gehenden wagen und gelangten nach der stadt der Vidyādhara's. Der waffenkundige tötete das pferd(?); dabei wurde aber der kopf des mädchens abgeschlagen. Der arzt aber befestigte es mit irgend einer medizin wieder. Als sie zurückkehrten, gab der könig den vier männern seine tochter. Der mädchen aber sprach: 'den der mit mir den scheiterhaufen besteigen will, werde ich erwählen' und ging durch eine unterirdische tür auf den scheiterhaufen. Wer mit ihr zusammen ging, der erhielt sie'. Die sklavin fragte: 'herrin, wer von den vier ging mit ihr'. Die königin antwortete: 'jetzt bin ich der ermüdung durch den liebesgenuss wegen schläfrig', und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'der astrolog — er wusste nämlich: 'sie wird nicht sterben' bestieg deswegen den scheiterhaufen und erhielt das mädchen. Das ist die sache'. *So lautet die achte erzählung.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'In der stadt Jayapura lebte könig Sundara. Einmal wurde er ganz allein von einem pferde von umgekehrter dressur in den wald getragen. Der könig liess endlich die zügel los und stieg ab. Nachdem er das pferd an einen baum gebunden, schweifte er weit umher und trank wasser aus einem teiche. Dort erblickte er ein sehr schönes asketenmädchen. Von ihr eingeladen ging er nach der ensiedelei und wurde von den büssern sehr ehrfurchtsvoll empfangen. Das mädchen wurde ihm von ihnen gegeben und er heiratete sie. Er bestig mit seiner jungen braut das pferd und kehrte zurück. Unterwegs legte sich der könig am ufer eines teiches schlafen und erwachte später. Die königin

Digitized by Google

zürnten aber heftig, suchten nach vergehen und überlegten untereinander: 'durch bezauberungen hat sie den könig in ihre gewalt gebracht, so dass wir, seine gemahlinnen, die wir doch den höchsten familien entstammen, von ihm ganz verlassen sind. In diese künstlertochter verliebt weiss er weder verdienste noch fehler zu scheiden, versäumt die angelegenheiten des reiches und rechnet nicht damit, dass seine güter durch ihre zaubereien zu grunde gehen'.

---

aber schlief immerfort. Dann kam ein *rākṣasa* dahin und sprach zum könig 'sechs monate hindurch habe ich hunger gelitten, jetzt aber wirst du meine speise werden — ich werde mich sättigen. Falls du das nicht wünschest, gieb mir, was ich wünsche!' Der könig sprach: 'sage, was du verlangst!' Er antwortete: 'einen achtzehnjährigen brahmanenknaben, dem sein vater den fuss auf den kopf setzt, den du mit dem schwerte tötest, verlange ich innerhalb sieben tage als opfer, dann werde ich dich loslassen, sonst nicht.' Der könig willigte ein. Am nächsten morgen kam der könig glücklich in seine stadt. Seine gefolgsleuten versammelten sich. Dann erzählte der könig seinem minister das abenteuer mit dem unholde. Dieser liess ein goldenes männchen verfertigen und unter trommelschall in der stadt herumtragen. Dabei wurde folgendes ausgerufen: 'falls ein brahmanenknabe als erstattung für das leben des königs dem unhold gegeben wird, wird des knaben vater dies goldene männchen erhalten.' So rief man sechs tage hindurch. Am siebenten tage bekam es ein kluger brahmanenknabe zu hören und sprach zu seinen eltern: 'das leben ist vergänglich. Falls also meine eltern dadurch schutz bekommen, dass ich mein leben weggebe, dann geschieht das beste. So werde ich euch dadurch, dass ich um des königs leben zu erretten mich selbst opfere, das goldene männchen verschaffen.' So sprach er mehrmals; endlich erhielt er durch seine hartneckigkeit die erlaubnis seiner eltern und ging zum könige. Der könig liess seinen vater die füsse auf sein haupt setzen und ging mit gezogenem schwert hinter ihm her zum *rākṣasa*. Als sie den unhold erblickten, sagte der könig: 'he, brahmanenknabe, erinnere dich deines versprechens!' Als der könig so sprach, blickte der knabe überall umher und lachte. Da sagte der *rākṣasa* ganz vergnügt: 'sage mir, was du wünschest!' Er sprach: 'falls du mit mir vergnügt bist, lass das töten (anderer wesen) fahren.' Handle nach dem von Jina gepredigten gesetze des mitleids!' Als der *rākṣasa* dies hörte, nahm er das gesetz des mitleids an. Der könig aber und die übrigen lobten den knaben.' Da fragte die sklavin: 'herrscherin, was für eine ursache zum lachen hatte wohl der knabe?' Die königin antwortete: 'gerade im nu befällt mich der schlaf' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'he, freundin, dies war die ursache: (er dachte) 'vater, mutter und könig sind die zuflucht der menschen; diese drei stehen gerade an meiner seite. Bei wem werde ich also meine zuflucht nehmen!' So denkend kam er ins lachen, das ist die sache'. *So lautet die neunte geschichte.*

Digitized by Google

Kaṇayamanjarī aber schloss sich jeden tag in einem zimmer ihres palastes ein und zog die von dem könige geschenkten kleider und schmucksachen aus; dann legte sie die ihr von ihrem vater geschenkten lumpen und schmucksachen aus blei an. Und zu ihrer eigenen seele redete sie folgendermassen: 'o seele, sei nicht stolz über diesen reichtum, gerate nicht in verblendung, vergesse dich selbst nicht! Dem könige gehören diese güter, deine sind diese von dem waschholz zerfetzten lumpen und dieser schmuck. Sei deswegen ruhig, damit du nicht längere zeit dieser herrlichkeit entsagen musst! Denn der könig kann dich sonst beim halse packen und hinauswerfen.' Ihre nebenfrauen bemerkten täglich ihr treiben und sprachen zum könige: 'falls du auch gegen uns gleichgültig bist, wollen wir doch auf dein heil bedacht sein. Denn der gatte ist der weiber gott. Diese frau, die deines herzens liebste ist, ist mit irgend einem schlimmen zauber beschäftigt. Dies unglück siehst du aber nicht, weil du von ihr betört bist.' Der könig fragte: 'wie so?' Sie antworteten ihm: 'jeden tag am mittag geht sie in ihr zimmer, schliesst die tür zu und murmelt eine gewisse zeit lang irgend etwas vor sich hin. Falls du es nicht glaubst, so erforsche die sache selbst oder lass andere leute es tun!' Als der könig dies gehört, ging er selbst dahin. Als Kaṇayamanjarī in ihr zimmer gegangen war, stand er um sie zu bespähen an der tür, sah ihr oben geschildertes treiben und hörte, wie sie sich selbst unterwies. Er wurde von freude erfüllt und dachte: 'ach, wie gross ist ihr verstand! Ach, wie ganz ohne stolz ist sie! Ach, wie klug ist sie! So ist sie ganz und gar eine schatzkammer aller tugenden, und [ihre nebenfrauen] sind eifersüchtig gerade, weil sie nebenfrauen sind, so dass sie ihre tugend als laster ansehen.'

Von freude erfüllt machte der könig sie zur herrscherin des ganzen reiches und verlieh ihr die kopfbinde. So verging eine zeit. Später wurden der könig und Kaṇayamanjarī gläubige schüler des lehrers Vimalacanda.

Nach einer zeit wurde Kaṇayamanjarī nachdem sie göttin gewesen war, am berge Veyaḍḍha in der stadt Toraṇāura als tochter des *vijjāhara*königs Daḍhasatti wiedergeboren. Man nannte sie Kaṇayamālā. Allmählich erreichte sie das jugendalter. Einmal wurde sie von einem durch ihre schönheit betörten *vijjāhara*, namens Vāsava, weggeführt. Er zauberte an demselben berge einen palast hervor und liess sie dort wohnen. Dabei baute er eine terrasse [mit dem gedanken]: 'dort werde ich mit ihr hochzeit halten.' Inzwischen kam

Digitized by Google

aber der älteste bruder der Kaṇayamālā, Kaṇayateya, zur stelle. Die beiden aber, durch das feuer des zornes entflammt, gerieten in streit mit einander und wurden durch gegenseitige hiebe getötet. Kaṇaymālā aber weinte ihres bruders wegen gar sehr und blieb niedergeschlagen und betrübt im palaste wohnen. Einmal kam ein gott, namens Vāṇamantara, dorthin. Er sprach freundlich zu ihr: 'liebling, du bist meine tochter.' Im selben augenblick kam auch der *vijjāhara* Daḍhaṣatti, der seinen sohn und seine tochter suchte, zur stelle. Durch seine zauberkunst gab der *vyantara*[1] der Kaṇayamālā eine andere gestalt, und liess die körper des sohnes, der tochter und des Vāsava am boden als leichname daliegen. Als Daḍhasatti dies sah, dachte er: 'dieser mein sohn ist von Vāsava getötet worden und Vāsava von ihm, aus sorge über den tod des Vāsava aber ist Kaṇayamanjarī zu grunde gegangen. Deswegen pfui über den von allerlei unglück erfüllten *saṁsāra*. Wie könnte ein vernünftiges(?) wesen dort lust finden?' Darauf verfiel er dem lebensüberdruss und legte das gelübde der armut ab. Der *vyantara* liess dann die trugbilden verschwinden und begrüsste zusammen mit Kaṇayamālā den heiligen. Dieser sprach: 'wie verhält sich hier alles?' Kaṇayamālā erzählte ihm den tod ihres bruders. Der heilige aber wendete ein: 'ich habe ja drei leichname gesehen.' Der gott antwortete: 'ich hab' ein trugbild geschaffen' — 'Warum?' — Der gott antwortete: 'höre mal! In der stadt Khiipaiṭṭhiya lebte ein könig, namens Jiyasattu. Er hieratete die Kaṇayamanjarī, die tochter des malers Cittangaya. Sie wurde später eine gläubige laienfrau. Cittangaya wurde von ihr durch den *pancanamokkāra* bekehrt und nachdem er gestorben, wurde er ein gott, namens Vantara. Dieser bin ich. Soeben kam ich hierher und sah diese von sorge bedrückte Kaṇayamālā. Ich fühlte eine heftige zuneigung zu ihr und dachte: 'war sie wohl früher irgend eine verwandte von mir?' Durch höhere erkenntniss bekam ich zu wissen, dass diese meine tochter Kaṇayamanjarī sei, die als *vijjāhara*mädchen wiedergeboren worden ist. Im selben augenblick kamst du hierher. Da dachte ich: 'sie wird mit ihrem vater zusammen fortgehen. Weil ich mich vor der trennung von ihr fürchtete, gab ich ihr um dich zu verwirren eine andere gestalt und liess die wirkliche gestalt als leichnam daliegen, und so hast du deswegen das gelübde abgelegt.

[1] Der soeben genannte Vāṇamantara.

Digitized by Google

Als ich aber bemerkte: 'dieser mächtige hier ist von mir hintergegangen worden, wurde ich betrübt. Verzeihe mir also mein schlechtes verhalten!' Der heilige antwortete: 'du bist mein wohltäter, da du die ursache meiner bekehrung bist, flog auf und ging dahin, wo es ihm lieb war.

Als Kaṇayamālā die von dem gotte geschilderten begebenheiten bedachte, entstand in ihr die erinnerung ihrer früheren geburten, sie erinnerte sich der zuletzt vorhergegangenen: 'ich bin ja wirklich diese Kaṇayamanjarī, und der gott hier ist mein vater.' Da entstand in ihr [54] heftige zuneigung zu ihm und sie sprach: 'vater, wer wird mein gatte werden?' Der gott sprach vermittelst seiner höheren erkenntnis: 'mein liebling, dein früherer gatte, könig Jiyasattu, ist ein gott gewesen — jetzt aber ist er der sohn des königs Daḍhasīha, namens Sīharaha. Er wird dein gatte werden.' Sie fragte: 'wo werde ich ihm begegnen?' Der gott antwortete: 'er wird auf einem pferde von umgekehrter dressur hierherkommen. Sei deswegen ganz glücklich, sei nicht erregt! Ich werde hier bleiben und deine wünsche erfüllen.' So blieb der gott im palaste wohnen. Zusammen mit göttern lebte sie glücklich. Und ich, o mein gemahl, bin diese Kaṇayamālā[1]. Gestern ist der gott nach Meru gegangen um die heiligtümer zu verehren, und du bist am nachmittag hierher gekommen. Wegen meiner allzu grossen sehnsucht konnte ich seine rückkehr nicht abwarten, du hast mich selbst geheiratet. So lautet meine geschichte, über die du mich befragtest.'

Als Sīharaha diese erzählung gehört hatte, erinnerte er sich seiner früheren existenzen. Bald nachher kam der gott von götterscharen umgeben zurück. Der könig verbeugte sich ehrfurchtsvoll und wurde von dem gott bewillkommnet. Kaṇayamālā erzählte ihm von ihrer heirat; der gott wurde sehr erfreut. Unter freudigen gesprächen kam die mittagszeit, der könig und seine braut assen die göttlichen speisen. So weilte er dort [Sīharaha] einen monat hindurch. Dann sprach er zu Kaṇayamālā: 'liebling, mein reich wird durch meine gegner zu grunde gehen. Deswegen möchte ich fortziehen, falls du es erlaubst.' Sie antwortete: 'mein lieber, tu' wie du selbst wünschest.' Deine stadt liegt aber weit entfernt von hier; wie kannst du also zu fuss gehen? Nimm also von mir den *Prajñapti*-zauber!' Der könig nahm ihn und erhielt über das

[1] Man muss sich daran erinnern, dass das vorhergehende die erzählung des mit Sīharaha sprechenden *vijjāhara*-mädchens ist.

Digitized by Google

verfahren unterricht. Darauf verabschiedete er sich von Kaṇayamālā und ging nach seiner stadt. Dort wurde er sehr feierlich empfangen. Seine vasallen u. a. befragten ihn über seine abenteuer; er erzählte sie ihnen, und alle wurden sehr erstaunt. Sie sprachen: 'ein tugendreicher könnte in den öden urwald oder sogar in die mitte des meeres geraten, er findet doch überall freude: — deswegen soll man fürwahr tugenden erwerben.'

So verging die zeit. Am fünften tage ging der könig nach dem berge und lebte einige tage mit Kaṇayamālā zusammen. Die leute sprachen untereinander: 'der könig geht auf dem berge.' Weil er so von zeit zu zeit nach dem berge ging *(nage aïi)*, nannten ihn die leute Naggai.

[Später muss der gott fortziehen. Um die Kaṇayamālā nicht ganz allein zu lassen, erbaute Naggai am berge eine stadt und liess mehrere seiner untertäne dort wohnen].

Einmal, als er mit seiner gefolge herausgegangen war erblickte er einen blühenden mangobaum. Der könig nahm einen zweig und seine gefolgsleute brachen zweige, blätter, schösslinge u. s. w. ab, so dass der baum wie ein leerer holzstock dastand. Als der könig zurückkehrte, fragte er: 'wo ist der mangobaum?' Ein minister zeigte ihn ihm. 'Wie ist er so schlecht geworden?' Der minister antwortete: 'von dir wurde ein zweig abgebrochen, dann tat das ganze hoflager ebenso — so ist es geschehen.' Der könig dachte: 'so lange reichtum besteht, so lange besteht auch schönheit; die reichtümer sind aber alle unstät.' So denkend erreichte er die erlösung. [Es heisst ja:]

'Nachdem er den herzerfreuenden, in zweigen, sprossen und blumen prangenden mangobaum gesehen und reichtum und armut bedacht, legte der könig der Gandhāra das gelübde ab.'

So lautet die einzige zusammenhängende erzählung von könig Naggai, die zu meiner kenntnis gedrungen ist[1]. Überhaupt fliessen die nachrichten über diesen heiligen sehr spärlich. In der buddhistischen literatur ist mir Naggaji nur aus der erzählung im Kumbhakārajātaka, die ich oben p. 36 ff. behandelt habe, bekannt; in der brahmanischen literatur kommt er an drei stellen des Mahābhārata[2] vor:

MBh. III 15257 heisst es nämlich:

Çaçakān Yavanāṁçcāiva vijigye sūtanandanaḥ
Nagnajitpramukhāṁçcāiva gaṇān jitvā mahārathān.

[1] Ob sich eine Naggaibiographie in der Āvaçyakalitteratur findet, ist mir leider nicht bekannt.

[2] Vgl. Pavolini Actes du XII congrès intern. d. oriental. I 137.

Digitized by Google

d. h. 'die Çaçaka's und die Yavana's besiegte der sohn des wagenlenkers[1], nachdem er die scharen der wagenkämpfer, Nagnajit usw., besiegt hatte.'

Weiter MBh. V 1882:

ayaṁ Gāndhārāṁstarasā sampramathya jitvā putrān
Nagnajitaḥ samagrān
baddhaṁ mumoca vinadantaṁ prasahya Sudarçanaṁ
vāi devatānām lalāmaṁ.

d. h. 'dieser[2] zerschmetterte eilig die Gāndhāra's, besiegte alle söhne des Nagnajit und leiss heftig den fest gefassten, laut zischenden Sudarçana[3], diesen stirnschmuck der götter, los.'

Schliesslich MBh. VII 120:

Girivrajagatāçcāpi Nagnajitpramukhā nṛpā
Ambaṣṭhāçca Videhāçca Gāndhārāçca jitās tvayā

d. h. 'die nach Girivraja gezogenen könige, Nagnajit usw., die Ambaṣṭha's, die Videha's und die Gāndhāra's wurden von dir besiegt[4].

Es ist offenbar, dass III 15257 und VII 120 sich auf dieselben ereignisse beziehen: Karṇa hätte also eine grosse koalition von fürsten der verschiedenen völker, an deren spitze könig Nagnajit von Gandhāra stand, besiegt. Das wäre bei Girivraja geschehen; Girivraja ist wohl aber = dem buddhistischen Giribbaja (z. b. S.N. 408), der ursprüngliche name von Rājagṛha, der haupstadt im Magadhareiche. Dass Karṇa in diesen östlichen gegenden mit einem könige der Gāndhāra's gekämpft haben soll, scheint ja wunderlich; man muss sich aber erinnern, dass Karṇa von Duryodhana zum herrscher in Aṅga eingesetzt worden war (MBh. I 5514 ff.) und in Campā residierte (ibd. XII 235). Falls man die fabulierende geschichte von Karṇa's geburt[5] (MBh. I 4382 ff.), die ja unzweifelhaft sehr alte züge enthält, sowie die nachricht, er hätte sein reich durch Duryodhana erhalten, als spätere zusätze betrachtet, bleibt das einfache verhältnis übrig, dass Karṇa ein herrscher irgend-

[1] = Karṇa.
[2] Kṛṣṇa.
[3] Kṛṣṇa's diskus; anders übersetzt Protap Chundra Roy, m. e. aber nicht richtig.
[4] Bhīṣma spricht zu Karṇa.
[5] Vgl. dazu Hertel Ausg. Erz aus Hemac. Pariciṣṭap. p. 228 ff.

Digitized by Google

welcher östlichen stämme[1] — der Aṅga — war, der einem vordringen westlicher und nördlicher völker nach osten in einer schlacht bei Girivraja im Māgadhareiche eine grenze setzte. Dies geschah wohl sicher ziemlich lange vorher, ehe Karṇa mit Duryodhana in verbund trat, denn der feldzug Karṇa's nach Girivraja stand wahrscheinlich mit den kriegerischen operationen Jarāsandha's in zusammenhang, wie ich sofort zeigen werde.

Soviel über Karṇa. Ich kehre zu Nagnajit zurück um die noch übrig gebliebene stelle MBh. V 1882 zu besprechen. Dort tritt Nagnajit als besiegter gegner des Kṛṣṇa auf; mit dieser stelle stimmt Hariv. 4970 (= II 36, 20), wo Nagnajit unter den vasallen oder verbündeten Jarāsandha's, die in dem grossen zuge gegen Mathurā teil nahmen, mit aufgezählt wird. Wie bekannt wurden die operationen Jarāsandha's nicht vom glücke begünstigt — er musste nach der niederlage von Mathurā zurückkehren (Hariv.) und dabei wurden natürlich auch seine freunde, unter welchen die Gāndhāra's und Nagnajit, von Kṛṣṇa hart bedrängt. In zusammenhang mit dem auftreten des Nagnajit in diesen streitigkeiten steht wahrscheinlich auch sein zusammentreffen mit Karṇa — worin ich am ehesten ein glied in dem grossen kampf der übrigen fürsten Indiens gegen das erweiterungsstreben des Jarāsandha sehen möchte. Denn ich bin fest überzeugt, dass wir, falls das rein fabulistische und legendarische beiwerk fortgenommen wird, in den erzählungen des Mahābhārata eine ziemlich genaue historiche schilderung der grossen kämpfe in dem vorbuddhistischen Central-Indien vor uns haben.

Mehr kenne ich über den Nagnajit nicht. Über die geschichte mit dem blühenden mangobaum, die dem Devendra gemäss eine ursache

---

[1] Karṇa ist nach MBh. ein *sūta*, was nach Manu X 11. 17 ein nachkomme eines *kṣatriya* und einer brahmanenfrau ist. Aber die lehren der *dharmaçāstra*'s über die kastenverhältnisse der östlichen völkerschaften sind im allgemeinen wenig zuverlässig und entsprechen offenbar nicht den wirklichen verhältnissen. So glaube ich oder halte es wenigstens für möglich, dass auch die *sūta*'s einfach nur ein östlicher stamm sind. Dass Karṇa von geburt an kein verächtlicher 'outcaste' ist, geht mit erwünschter deutlichkeit aus seiner schmähredе an Çalya, MBh. VIII 1670 ff., 1816 ff., hervor. Dass wiederum Drāupadī beim *svayaṁvara* den Karṇa verschmäht, obwohl er den bogen gespannt hat (MBh. I 7027) darf wohl auf die rechnung des hochmuts, mit dem die westländer, die bewohner des 'brahmanenlandes', immerhin die östlichen völker betrachtet haben dürften, geschrieben werden.

Digitized by Google

seiner erleuchtung wurde, ist schon oben in der einleitung zu diesen studien und in der geschichte des Nimi gehandelt worden. Und übrigens sagt uns Devendra über Naggai in summa gar nichts.

Ich gehe jetzt zu dem teil der Naggaierzählung über, der an interesse alles andere bei weitem übertrifft — die erzählung der Kaṇayamālā von ihrer vorgeburt als Kaṇayamanjarī. Wir finden hier literarisches, das an wichtigkeit kaum irgend etwas anderem in der gesamten indischen märchenliteratur nachsteht.

Schon Pavolini GSAI. XII 159 ff. und J. J. Meyer Two twice-told tales p. 8. 11 haben die ähnlichkeit hervorgehoben, die sich zwischen der erzählung, wie Kaṇayamanjarī mit ihrer zofe zusammen jede nacht das interesse des könig gefesselt hält, und der einleitung zu 'Tausend und eine nacht' findet. Es kann ja wohl überhaupt nich geleugnet werden, dass diese berühmte sagensammlung — wie so vieles andere in der arabischen und syrischen märchenliteratur — im letzten grund ein indisches original voraussetzt. Und ich sehe nicht ein, warum nicht sogar diese bei Devendra und Lakṣmīvallabha erhaltene erzählung gerade ein bruchstück der indischen quelle sein könnte, woraus auch 'Tausend und eine nacht' stammt. Nur in einem fall findet sich eine abweichung: die Kaṇayamanjarī erzählt ihre geschichtchen nur um das interesse ihres gatten fest zu halten und dadurch ihre nebenfrauen zurückzudrängen, Sheherezade aber müht sich wie bekannt deswegen ab um eine durch den zorn des könig drohende gefahr abzuwehren. Hier wird wohl die arabische erzählung das ursprüngliche bewahrt haben, denn solche situationen — dass nämlich jemand um eine gefahr zu vermeiden oder etwas dergleichen, seinen bedroher durch erzählungen aufhält — kommen in der indischen literatur häufig vor: so in Saṁyaktvakāumudī, vgl. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 739 usw., wo Weber schon an '1001 nacht' dachte; so weiter bei Devendra zu Utt. II 44 (Leumann bei Weber ibd. p. 756 n. 1); so in Daçakumāracarita VI (Mitraguptas abenteuer mit dem *brahmarākṣasa*, ed. p. 163 ff.); schliesslich sind auch das Çukasaptati die Vetālaerzählungen und die Siṁhāsanadvātriṁçikā in ihrer anlage zu dieser art literatur gehörig.

Ich gehe jetzt zuerst zu den einzelnen erzählungen bei Devendra und Lakṣmīvallabha über, um später eine zusammenfassende hypothese zur erklärung der entstehung dieser literatur vorzutragen.

Digitized by Google

Die drei ersten geschichten des kleinen cyklus, die Devendra erzählt, kenne ich aus keiner anderen literatur und zwar finden sie sich wohl deswegen nicht, weil sie uns nicht als ausgebildete erzählungen vorliegen sondern nur als rätselfragen. Die zwei ersten *(kahaṁ egahatthapaṁāṇāe deuliyāe cauhattho devo māo?* und *kahaṁ erisassa vi taruvarassa chāyā n'atthi?)* sind nur ganz schlechte wortspiele, die dritte (vom kamel, das einen baum nicht erreichten konnte und trotzdem darüber kot und urin entliess) fusst zwar nicht gerade auf einem wortspiel, ist aber von derselben art. Überhaupt scheinen mir mindestens 2 und 3 nur ad hoc erfundene geschichtchen zu sein; 1 dagegen ist es vielleicht nicht, weil dort, wie es ja überall in den indischen märchen sitte ist, die namen des schauplatzes und der hauptperson der erzählung zuerst genannt werden.[1]

Mit den geschichten bei Lakṣmīvallabha (4—9) verhält es sich mindestens zum teil anders. Freilich komme ich mit den geschichten 5—7 nicht weiter als Pavolini, der sie (GSAI. XII 161 n. 2) als 'indovinelli sciocchi come quelli di Devendra' erklärt. Was 5 betrifft, so stimme ich ganz mit Pavolini überein; 6 und 7 aber scheinen mir doch — freilich sehr unentwickelte — wirkliche erzählungen zu sein, obwohl ich ähnliches aus anderen quellen nicht kenne.

Ganz anders verhält es sich mit 4 und 8—9. Über diese hat schon Pavolini aao. ein wenig gesprochen; da ich sie aber etwas ausführlicher untersuchen möchte, nehme ich die ganze sache hier wieder auf.

Die vierte geschichte bei Lakṣmīvallabha ist mit Vetāla 2 identisch. Dort wird nämlich in kurzem folgendermassen erzählt: in Brahmasthala lebte ein gelehrter brahmane, namens Agnisvāmin, seine tochter hiess Mandarāvatī. Als sie erwachsen war, kamen aus Kānyakubja drei junge brahmanen und warben um sie. Der vater wollte aber keinen bevorziehen — so weilten alle drei lange zeit dort. Plötzlich starb aber Mandarāvatī an einem hitzigen fieber. Der eine brautwerber baute eine hütte beim scheiterhaufen und lebte darin, der zweite nahm ihre überreste und trug sie zum Ganges, der dritte aber wurde ein bettelmönch und zog in fremden

[1] Der ganz registerartige ausdruck: *Vasantauraṁ nayaraṁ, Varuṇo seṭṭhī* erinnert an die aufzählungen in Saṁyaktvakāumudī.

[2] Ich zitiere nach Somadeva.

Digitized by Google

ländern umher.[1] Einmal gelangte er in ein dorf, namens Vajraloka; als er dort bei irgend einem brahmanen hauste, sah er, wie seine frau ein widerspenstiges kind ins feuer warf. Erschrocken rief er: 'ach, weh! bei einem *brahmarākṣasa* bin ich eingekehrt!' Der hausvater belebte aber das kind mit einer zauberformel, die er aus einem buch rezitierte. In der nacht nimmt der bettelmönch das buch und zieht fort. Mit der formel belebt er dann seine geliebte. Auf die frage des gespenstes erklärt dann Trivikramasena, dass der beleber ihr vater, der, welcher die beine zum Ganges trug, ihr sohn, der aber, welcher auf dem scheiterhaufen wohnte, ihr gatte sei.

Wie man sieht, stimmen die beiden versionen mit wenigen ausnahmen ganz überein. Noch etwas näher steht die hindi-version des Vetāla, wo das mädchen an einem schlangenbiss[2] (vgl. Lakṣmīvallabha: *tadānīm phaṇinā daṣṭā sā kanyā mṛtā*). In anderen versionen stirbt sie aus verzweiflung darüber, dass sie nicht unter den freiern wählen kann.

Drei brautwerber kommen auch in Vetāla 5[3] vor, eine geschichte die im übrigen aber nicht hierher gehört sondern zur achten erzählung des Lakṣmīvallabha. Die Vetāla-geschichte lautet folgendermassen: in Ujjayinī lebte ein berühmter brahmane, namens Harisvāmin. Er hatte einen sohn, Devasvāmin, und eine tochter, Somaprabhā. Diese will keinen mann heiraten, der nicht gelehrsamkeit oder tapferkeit besitzt oder einen zauberer ist. Einmal zieht Harisvāmin als botschafter nach Dekkan; dort begegnet ihm ein brahmane, der um seine tochter wirbt. Auf die antwort des vaters, die tochter wünsche einen so und so beschaffenen gatten, sagt der brahmane, er sei ein zauberer und bringt in einem augenblick einen wunderbaren wagen hervor. So erhält er das versprechen die tochter zu heiraten.

Inzwischen hat Devasvāmin seine schwester einem anderen, aus Ujjayinī stammenden brahmanen versprochen, der ein tapferer held ist.

---

[1] Näher stimmt Çivadāsa mit Lakṣmīvallabha überein; er sagt nämlich: *teṣām madhye ekaç citāyām praviçya* (vgl. bei L.: *eko varas taccitāyām praviṣṭo) mṛtaḥ, dvitīyas tatrāiva çmaçāne kuṭīrakaṁ kṛtvā sthitaḥ, tṛtīyas tapasvī bhutvā deçāntaraṁ gataḥ.*

[2] So auch bei Çivadāsa: *duhitā kālasarpeṇa daṣṭā.*

[3] Diese geschichte ist behandelt worden von Benfey Ausland 1858, p. 969 ff.

Digitized by Google

Schliesslich meldet sich bei der frau des Harisvāmin ein dritter brahmane, der übernatürliche kenntnisse besitzt.

Die drei brautwerber kommen jetzt an einem festgesetzten tage zusammen; inzwischen ist aber das mädchen auf unbegreifliche weise verschwunden. Der dritte freier versteht durch sein *vijñāna*, dass sie von einem *rākṣasa*, namens Dhūmraçikha, fortgeführt worden ist. Der zauberer schafft einen fliegenden wagen, auf welchem er und die beiden übrigen nach der wohnung des *rākṣasa* fahren; der held tötet den unhold, und Somaprabhā wird nach hause geführt.

Trivikramasena antwortet auf die frage des Vetāla, dass der tapfere mann das mädchen erhalten soll.

Die ähnlichkeit mit der erzählung bei Lakṣmīvallabha, wo der erste brautwerber ein astrolog (*nimittavedin*), der zweite ein wagenbauer (*rathakṛt*, der einen fliegenden wagen verfertigt) und der dritte ein held (*sahasrayodhin*) ist, fällt sofort in die augen. Hier kommt ausserdem aber ein vierter, ein arzt (*vāidya*) vor, der indessen eine rolle spielt, die kaum als ursprünglich betrachtet werden kann. Ich glaube somit, dass die vorlage des Lakṣmīvallabha auch nur drei brautwerber gehabt hat. Der arzt, der die tote belebt, wird wohl aus irgend einer anderen derartigen erzählung stammen.

So haben wir noch eine andere Vetāla-geschichte, die 9te bei Somadeva,[1] von der schon Tawney (II p. 277 n.) bemerkt, dass sie der 5ten ziemlich ähnlich ist. Es ist dies die geschichte von 'Anaṅgarati und ihren vier brautwerbern', die auch KSS. LII 92 ff. (Tawney I p. 498 ff.) steht. Die 9te Vetāla-geschichte lautet kurz folgendermassen: in Ujjayinī lebte könig Vīradeva (gemahlin Padmarati). Dieser bekam durch Çiva's gnade eine wunderschöne tochter, Anaṅgarati. Diese will einen jungen man heiraten, der irgend eine kunst kennt. Es melden sich deren vier: der *çūdra* Pañcaphuṭṭika, der ein meister der webekunst ist, der *vāiçya* Bhāṣājña, der die sprachen aller tiere und vögel versteht, der *kṣatriya* Khaḍgadhara, der ein unvergleichlicher schwertkämpfer ist, und der brahmane Jīvadatta, der *tote zu beleben versteht*. Trivikramasena erklärt den Khaḍgadhara für den einzig möglichen bräutigam, weil Anaṅgarati selbst eine *kṣatriya*-tochter sei.

[1] Die 7te bei Çivadāsa.

Digitized by Google

Ähnlich lautet die erzählung in tar. 52; der schauplatz ist Çūrapura, wo könig Mahāvarāha und königin Padmarati[1] wohnen, die eine wunderschöne tochter Anaṅgarati haben. Die vier brautwerber führen dieselben namen wie in der Vetāla-geschichte. Nur ist die erzählung hier weiter ausgeführt und mit einer ziemlich langweiligen vorgeburtsgeschichte der Anaṅgarati ausgestattet, die aber für unsere erzählung von keinem belang ist, weshalb ich sie hier nicht erwähne.

Es scheint mir offenbar, dass wir in den vier brautwerbern, die diese erzählung bietet, ein gegenstück zu den vier werbern bei Lakṣmīvallabha haben: der weber der geschichte entspricht dem wagenmacher, der tiersprachenkundige dem astrologen, der *kṣatriya* dem kämpfer und der brahmane Jīvadatta dem arzt. In der fortsetzung aber ähnelt die geschichte — wie oben gesagt — der 5ten Vetāla-erzählung. Der schluss bei Lakṣmīvallabha weicht jedoch von den genannten erzählungen ab und ist mir aus keiner anderen quelle bekannt.

Die neunte erzählung bei Lakṣmīvallabha ist mit der 20ten Vetāla-geschichte bei Somadeva[2] identisch. Dort wird nämlich so erzählt: in Citrakūṭa lebte könig Candrāvaloka, der viele jahre hindurch nach einer passenden gattin gesucht hatte. Einmal begab sich der könig nach dem walde um zu jagen; sein pferd wurde zu heftig vorgetrieben[3], führte ihn weit in den wald hinein und blieb endlich in der nähe eines teiches stehen. Dort bekam er das wunderschöne büssermädchen Indīvaraprabhā zu sehen. Man erzählt ihm, sie sei die tochter des Kaṇva und der Menakā[4]; er begibt sich sofort nach der einsiedelei und wirbt bei dem heiligen Kaṇva um das mädchen[5]. Am nächsten tage setzt er mit seiner jungen braut den weg nach der heimat fort; am wege begegnet ihm, nachdem er unter einem *açvattha*-baum geruht, der *rākṣasa* Jvālāmukha. Dieser sagt ihm, der baum, unter welchem er ge-

[1] Vgl. Vetāla 9.

[2] Die 19te bei Çivadāsa.

[3] Vgl. das pferd von umgekehrter dressur in der jainistischen erzählung.

[4] Vgl. Çakuntalā.

[5] Die ganze geschichte von der heirat steht bei Somadeva in sehr losem zusammenhang mit der übrigen erzählung. Anders bei Çivadāsa; dort sagt nämlich der unhold zum könige: *enāṁ tava striyaṁ bhakṣayiṣyāmi*. Das mag ursprünglicher sein.

Digitized by Google

ruht, sei heilig — deswegen wolle er ihn sofort auffressen. Candrāvaloka bittet um schonung; darauf antwortet ihm der unhold, falls er binnen sieben tagen einen siebenjährigen brahmanenknaben finden könne, der sich freiwillig opfern wolle und den er mit hülfe der eltern schlachte, werde er ihn schonen, sonst nicht. Der könig willigt ein und begibt sich so ungehindert nach der stadt. Dort lässt sein minister aus gold und edelsteinen das bild eines mannes verfertigen, das man zusammen mit 100 dörfern dem verspricht, die sein kind als opfer geben und selbst beim schlachten behülflich sein wollen. Ein gewisser brahmanenknabe will sich als opfer darbieten, seine eltern aber weigern sich lange; schliesslich wird ihr widerstand doch überwunden und sie geben ihre zustimmung. Das opfer wird vorbereitet, der *rākṣasa* offenbart sich in erschreckender gestalt; vater und mutter halten des knaben hände und füsse, der könig zieht sein schwert um ihn zu töten. In diesem augenblick lacht das kind heftig.[1] Auf der frage des Vetāla gibt Trivikramasena eine ursache des lachens an, die zu der erklärung in der jainistischen version ganz genau stimmt.

Ähnlich ist ferner die 3. geschichte des Yamadaṇḍa in der Saṁyaktvakāumudī (s. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 741 f.): könig Sudharma in Varaçakti will in seine stadt einziehen, die hauptstrasse stürzt aber dreimal ein. Sein hauspriester Jayadeva rät ihm selbst einen menschen zu töten und die strasse mit dessen blut zu bestreichen. Der könig will das nicht tun; aber ein anderer seiner ratgeber lässt einen goldenen mann verfertigen und ihn samt einer *koṭi* von goldstücken den eltern anbieten, die selbst ihr kind töten wollen. Das brahmanenpaar Varadatta und Niḥkaruṇā will seinen jüngsten sohn, Indradatta, verkaufen. Der jüngling zeigt grossen mut, der könig lässt aber die sache nicht zu und schliesslich wird alles auch so gut.

[*Excurs:* Weber Ind. Str. 1, 58 ff., I. St. 13, 218 f., Hillebrandt GIAPh. III: 2, 176 f. u. a. weisen darauf hin, das schon im vedischen ritual und vielleicht noch früher blutopfer ein mittel waren den einfluss der feindlichen mächte (*rākṣasa's, piçāca's* usw.) abzuwenden. Ein gutes beispiel aus der buddhistischen literatur bildet das Takkāriya-jātaka (jāt. 481, Fausbøll IV 242 ff.),

[1] In einer rezension des Çivadāsa (s. Abh DMG. 1881 p. 187) wird der *rākṣasa* — wie bei Lakṣmīvallabha — durch das lachen des knaben dazu bewogen ihm das leben zu schenken.

Digitized by Google

wo nämlich erzählt wird, dass der hauspriester des Brahmadatta einen anderen brahmanen, der mit seiner frau buhlte, um das leben bringen wollte; um dies zu tun sagt er zum könige, dass das südliche tor der stadt schlecht gebaut und von bösen geistern besetzt sei. Deswegen müsse man es umstürzen und ein neues erbauen lassen. Um die stadtgottheiten zu besänftigen solle man einen so und so beschaffenen brahmanen opfern und den gottheiten blut und fleisch darbieten. Vgl. dazu auch Rouse The Jātaka IV 155 n. 3 und weiter Liebrecht Zur Volkskunde p. 284 ff., Schrader Reallexikon p. 605[1]].

Wie schon Weber SBBAW. 1889: 2, p. 742 n. 1 und Pavolini GSAI. XII 162 n. 1 bemerkten, liegt hier offenbar eine parallelerzählung zur bekannten Çunaḥçepa-legende in Āit. Br. 7, 13, 1 ff. vor. Diese letztere aber gibt uns auch ein mittel an die hand, die jainistischen u. a. geschichten wieder ein wenig herzustellen.

In der vedischen zeit gehörten offenbar menschenopfer[2] und sogar wohl kannibalismus[3], falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten dingen. Dass also Hariçcandra und Rohita den brahmanenjüngling dem Varuṇa als opfer darbieten wollten, erweckte nicht ein solches grausen, wie man es erwarten könnte — hatte doch der gott selbst schon früher das leben des Rohita gefordert. Das am meisten schreckenerregende ist natürlich, dass die unnatürlichen eltern des Çunaḥçepa diesen mit kaltem blut gegen geld verkaufen. Der brahmanische verfasser hat es aber fertig gebracht dies ohne alle umschreibungen zu erzählen; anders die jainistischen und buddhistischen[4] autoren der späteren zeit — ihnen war eine solche unmenschlichkeit schlechthin unfassbar und so ist die geschichte dahin geändert worden

[1] Man vergleiche auch die 8te erzählung der Siṁhāsanadvātriṁçikā (I. St. 15, 335 ff.) und dazu MBh. I 685 ff.

[2] Dass solche auch später — besonders im cultus der Durgā — vorkamen, ist ja bekannt. Sie waren wohl aber in älterer zeit nicht so selten und wurden deswegen mit minderem abscheu angesehen.

[3] Man vergleiche die geschichte von Bhīma und Duḥçāsana in MBh. (besonders VIII 4216 ff.) auch von Dama und Vapuṣmant in Mārk. P. CXXXVI 34.

[4] Nach der vermutung Webers IA. 2, 57 war Guṇādhya buddhist. Das KSS. zeigt ja öfters buddhistischen influss. — Çivadāsa aber erzählt die geschichte ganz und gar so wie sie in Āit. Br. steht. Der vater nimmt den ältesten sohn weg, die mutter den jüngsten und sie verkaufen den mittleren.

Digitized by Google

dass die eltern zuerst heftige einwände machten, dann aber schliesslich nachgaben und dies so vollkommen, dass sie sogar beim opfer die hände und füsse des kindes hielten. Dies ist ja ein wenig glaubenswürdiger zusatz, der die geschichte entschieden schlechter gemacht hat.

In der erzählung der Saṁyaktvakāumudī ist die geschichte von dem brahmanenknaben mit den uralten ideen des 'bauopfers' verknüpft. Die erzählungen des Guṇāḍhya und der jainisten aber erinnern ziemlich stark an ein weitverbreitetes europäisches motiv, das man bei Grimm, in slavischen märchen usw. wiederfindet: wie der könig sich auf der jagd befindet und im walde dem unholde begegnet, der ihn nur gegen ein menschenleben als lösegeld loslässt, so geschieht es auch in den abendländischen märchen, dass irgend ein jäger oder könig sich auf einer jagd im walde verirrt; dort begegnet ihm der teufel und zeigt ihm den weg, natürlich nicht ohne belohnung. Öfters muss ihm der arme verirrte das versprechen, was er früher noch nicht in seinem hause gesehen hat, und, als er dorthin zurückkehrt, hat gerade seine frau ein kind geboren[1]. Diese abendländischen märchen sind dem Vetāla-motiv so in allen zügen ähnlich, dass man sie sich kaum ohne an motivwandel zu denken zu erklären weiss. Auch der umstand, dass in der jainistischen fassung die geschichte glücklich aufgelöst wird, erinnert daran, dass in den europäischen märchen der teufel immer auf irgend eine weise hintergegangen wird — oft gerade durch das ihm versprochene kind selbst — und seines raubs verlustig geht; dies deutet m. e. darauf hin, dass es sich um vorchristliche vorstellungen handelt, wo statt des teufels — den später die christliche überarbeitung eingeführt hat — irgend ein unhold mitspielte.

In der geschichte der Saṁyaktvakāumudī wird aus deutlichen gründen nichts über den jagdausflug des königs und seine vermählung mit der tochter des büssers erwähnt — eine episode, die übrigens auch in der Vetāla-erzählung für die hauptzüge der geschichte ganz und gar belanglos ist. Aber es mag vielleicht immerhin etwas bedeuten, dass in der Saṁyaktvakāumudī unmittel-

[1] Oder man soll das erste geben, was einem zuerst begegnet, wenn man nach hause kommt. So bei Grimm u. a. Man vergleiche auch die erzählung von der tochter des Jephta in Iudices XI 30 ff.

Digitized by Google

bar auf die 3te erzählung des Yamadaṇḍa eine weitere folgt, von der nur ein vers (in prākrit und sanskrit) bewahrt ist[1]:

savvavisaṁ jahi salilaṁ savvārannaṁ ca kūḍasaṁchannaṁ
rāyā jattha sayaṁ vāho tattha mayāṇaṁ kudo vāso?

(in sanskrit lautet der vers:

tathā ca:
rajjvā diçaḥ pravitatāḥ salilaṁ viṣeṇa pāçāir mahī hutabhujā jvalitaṁ vanāntaṁ
vyādhāḥ padāny anusaranti gṛhītacāpāḥ kāṁ deçām āçrayati ḍimbhavatī kuraṅgī.)

Dieser vers stimmt ohne zweifel ganz gut zu der belehrenden rede über die sünde, die man sich durch teilnahme an der jagd zuzieht, die in der Vetālaerzählung Kaṇva dem könig Candrāvaloka hält. Man mag einwenden, dass sich in den hdschr. B und C der Saṁyaktvakāumudī zu dem vers eine geschichte findet, die ihn zu erklären sucht. Es heisst nämlich, dass ein reh mit seinen jungen in einem garten lebte und dort von dem könige Ripumardana und seinen söhnen verfolgt wird. Diese geschichte kommt mir aber ziemlich konstruiert vor. Sie könnte sehr wohl von einem späteren bearbeiter, der den vers erklären wollte, ad hoc verfertigt worden sein. So könnte der vers eher aus irgend einer solchen rede wie der des Kaṇva stammen und eine ähnliche geschichte von einer jagd des königs Sudharma wie von der jagd des Candrāvaloka bei Somadeva dagestanden haben. Das alles ist jedoch nur eine ganz lose hypothese.

Nachdem ich so kurz die übereinstimmungen gewisser erzählungen bei Lakṣmīvallabha mit geschichten, die man an anderen stellen findet, hervorgehoben habe, gehe ich dazu über die resultate dieser übereinstimmungen zusammenzufassen. Leider wird daraus nicht besonders viel zu gewinnen sein, denn die verhältnisse sind teils ziemlich verwickelt, teils nicht in hinreichendem masse untersucht worden.

Es ist offenbar, dass sich die meisten ähnlichkeiten zwischen unseren erzählungen und den geschichten der Vetālapañcaviṁçati vorfinden: mit der geschichte dieses werkes muss also die geschichte der fraglichen erzählungen verknüpft werden. Leider sind aber die fragen über entstehung usw. der Vetālasammlung noch lange nicht geklärt, obwohl sich dabei so ausgezeichnete forscher wie

[1] Weber SBBAW. 1889: 2, p. 742.

Digitized by Google

Brockhaus[1], Benfey[2], Weber[3], Zachariæ[4] u. a. beteiligt haben. Noch ist nämlich nicht die arbeit ausgeführt worden, alle — sanskritische sowohl als neuindische — versionen der Vetâlaerzählungen unter einander zu vergleichen um somit die ursprünglichste form der sammlung ausfindig zu machen. Auch ist man über das alter der sammlung als solcher — dass die einzelnen erzählungen zum teil in die älteste zeit indischer märchenliteratur hinaufreichen, ist ja offenbar — nicht derselben ansicht. Weber ZDMG. 22, 723; Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 345 ist der meinung, dass der dichter Vetâlabhaṭṭa, der unter den neun 'edelsteinen' am hofe des Vikrama genannt wird, diesen namen als verfasser der sammlung von Vetâlageschichten erhalten habe. Nach Benfey zeigen aber mehrere geschichten auf buddhistichen ursprung hin[5]; und da es weiter schwierig oder sogar unmöglich ist zu erklären, warum die Vetâlaerzählungen sowohl bei Kṣemendra als bei Somadeva vorkommen, falls sich nicht eine gemeinsame quelle da für sie vorgefunden, so muss man wohl mit bestimmtheit annehmen, dass die sammlung in ziemlich derselben fassung wie z. b. bei Somadeva schon bei Guṇâḍhya da war, um so mehr weil, wie Weber I.A. 2,57 m. e. unzweifelhaft richtig behauptet, Guṇâḍhya buddhist war, was ja zu Benfey's theorien gut stimmt. Falls Guṇâḍhya — wie Bühler meint — im ersten oder zweiten nachchristlichen jahrhundert lebte, was wohl das späteste sein mag, existierte also schon im beginn unserer zeitrechnung diese sammlung von 25 novellen, die Guṇâḍhya in den rahmen einer geschichte von Trivikramasena und dem leichendämon einfügte. Einen weiteren beweis für die existenz der Vetâlapañcaviṁçati schon bei Guṇâḍhya liefert m. e. auch Daṇḍin's Daçakumâracarita. Dass nämlich Daṇḍin — der ja im 6ten oder 7ten jahrhundert lebte — dem Guṇâḍhya viel schuldet, scheint mir trotz J. J. Meyers gegenspruch ziemlich deutlich zu sein. Und die ganze aufstellung des Daçakumâracarita, die idee verschiedene personen nach einander ihre reiseabenteuer erzählen

[1] SB. 1853, p. 181 ff.

[2] Bull. de l'Acad. Imp. des sciences de St. Petersbourg 1857, p. 170 ff.

[3] I. St. 15, p. 194 ff., Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 343 ff.

[4] BB. 4, p. 369 ff.

[5] Freilich scheint mir Benfey, falls man diesem ausgezeichneten forscher etwas vorwerfen darf, allzu sehr geneigt zu sein, buddhistischen einfluss und ursprung der märchen anzunehmen. In diesem falle (was die Vetâlageschichten betrifft) ist er wohl aber im recht.

Digitized by Google

zu lassen, hat wohl Daṇḍin aus der stelle in der Bṛhatkathā, die dem XII^ten buche des Somadeva (= IX bei Kṣemendra) entsprach, erhalten[1]. Dort erzählen nämlich die minister des Mṛgāṅkadatta nacheinander ihre abenteuer von der zeit, die sie durch den fluch des schlangenkönigs von Mṛgāṅkadatta getrennt gewesen sind. Hierbei zeigt sich jetzt eine wichtige übereinstimmung: bei Somadeva kommen die minister in der reihe Vimalabuddhi, Bhīmaparākrama, Guṇākara, Vicitrakatha, Pracaṇḍaçakti und Vikramakeçarin usw. vor; bei Daṇḍin aber: Rājavāhana, Apahāravarman, Upahāravarman, Arthapāla, Pramati, Mitragupta usw. In die geschichte des sechsten ministers aber, des Vikramakeçarin, ist die sammlung der Vetālaerzählungen eingefügt worden; in der geschichte des sechsten prinzen, des Mitragupta, steht eine andere eingeschobene erzählungssammlung nämlich die vier, die Mitragupta dem *brahmarākṣasa* erzählt. Gerade dies, dass in dem sechsten abenteuer an beiden stellen sich eine solche eingeschobene sammlung von sagen oder novellen findet, scheint mir ein beweiskräftiger grund dafür zu sein, dass Daṇḍin wirklich die Bṛhatkathā als muster gedient hat. Noch mehr spricht dafür, dass die vierte erzählung des Mitragupta, genannt Nitambavatī, zu der ersten Vetālaerzählung stimmt[2].

Es ist dieses verhältnis von grosser bedeutung auch für eine frage, die die ganze komposition des berühmten romans von Daṇḍin betrifft. Schon H. H. Wilson hat zweifel geäussert, ob die sogenannte *pūrvapīṭhikā* wirklich von Daṇḍin herrühre; später hat J. J. Meyer in seiner übersetzung des Daçakumāracarita p. 134 ff. energische einwände gegen diese zweifel erhoben. Er meint nämlich, die *pūrvapīṭhikā* wäre eine jugendarbeit Daṇḍin's, die er dann später wieder aufgenommen hätte und bis zu seinem tode fortgesetzt; das werk sei nie richtig abgeschlossen worden. Obwohl Meyer sich augenscheinlich selbst mit diesem raisonnement gefangen hat, so kann mich doch etwas derartiges keineswegs überfangen. Denn es ist kaum glaublich, dass ein so 'klassischer' schriftsteller

[1] So schon Weber, Ind. Str. 2, 366; Uhle Vetālapañc. p. XII f.

[2] Dass sich bei Guṇāḍhya 25, bei Daṇḍin nur 4 erzählungen finden, ist nicht so wunderlich. Denn obwohl die Vetālanovellen eine überaus hübsche sammlung bilden, liegt doch eine starke unbeholfenheit der komposition, die etwa an Mahābhārata erinnert, darin eine so lange geschichtensammlung in ein einzelnes abenteur im vorübergehenden einzuschieben. Der kunstpoet Daṇḍin hat so was nicht getan.

Digitized by Google

wie Daṇḍin wirklich eine alte, halb vergessene jugendarbeit wieder unverändert aufgenommen hätte, um sie mit einer fortsetzung zu bereichern, die eine ganz andere kompositionsart und einen zum teil sehr abweichenden stil zeigt. In der *pūrvapīṭhikā* sind mehrere abenteuer in einem buch vereinigt, im folgenden umfasst jedes buch nur ein abenteuer; die erzählungen der *pūrvapīṭhikā* sind viel blasser und vor allem viel kürzer als die darauffolgend berichteten ereignisse; dazu finden sich bedeutende stilistische verschiedenheiten; schliesslich nimmt von den drei komm. nur die Padacandrikā auf die *pūrvapīṭhikā* rücksicht. M. e. ist deswegen das werk ganz anders entstanden: das eigentliche Daçakumāracarita ist nur ein fragment; nur die sieben ersten abenteuer und den grössten teil des achten — falls wirklich Viçruta von ihm herrührt — hat Daṇḍin zu ende gebracht. Ob der tod oder was anderes sich ihm hindernd entgegengestellt hat, ist nicht zu ersehen. Es fehlen also sowohl die zwei letzten abenteuer wie eine einleitung über die geburt und das erste jugendalter der zehn prinzen. Diesen mangel hat ein späterer schriftsteller in ziemlich ungeschickter weise auszubessern gesucht, indem er den stil Daṇḍin's nachnahmend eine ziemlich kurze einleitung, die jetzige *pūrvapīṭhikā*, zusammenschrieb, worin auch die zwei nicht behandelten abenteuer kurz erledigt wurden.

Ich halte es also für abgemacht, dass Daṇḍin die Bṛhatkathā nachbildete und dabei auch die Vetālapañcaviṁçati vorfand und berücksichtigte. Weiter finden sich wahrscheinlich in '1001 nacht' spuren davon, dass die Vetālapañcaviṁçati den arabischen verfassern bekannt war;[1] falls diese geschichten sich schon in 'Hezár afsáneh' fanden, muss wohl das werk den persischen übersetzern der Sassanidenzeit bekannt gewesen sein — d. h. im 6ten jahrhundert unserer zeitrechnung. Und dass Guṇāḍhya in der tat schon im früheren mittelalter durch die perser und araber nach Europa gebracht wurde, zeigt der umstand, dass die 11te fabel der 'Disciplina clericalis' des Petrus Alphonsus (geb. 1062 † 1110) ganz sicher aus der vorlage zu KSS. XIII 113 ff. stammt (vgl. Tawney KSS. I p. 93). Da ja Kṣemendra seine Bṛhatkathāmañjarī um 1040[2] und Somadeva seine arbeit zwischen 1063—1082 schrieb, kann ja Petrus Alphonsus kaum seine fabel durch diese werke erhalten haben; sie muss vielmehr direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen.

[1] Vgl. Tawney KSS. II pp. 242, 274, 281.

[2] Ob die geschichte überhaupt bei ihm steht, weiss ich nicht.

Digitized by Google

Es fragt sich jetzt, aus welcher quelle die erzählungen des Lakṣmīvallabha stammen. Zunächst hat L. seine *ṭīkā* nach der des Çāntyācārya abgefasst. Dieser starb aber samvat 1096 = 1040 n. Chr.[1] und kann also für seine arbeit weder Kṣemendra noch Somadeva benutzt haben, was ja auch sonst ausgeschlossen wäre, da ja die späteren jainakommentatore kaum aus nicht jainisticher literatur schöpften. Welche quellen aber Çāntyācārya zu rate gezogen, ist, soviel ich weiss, nicht bekannt. Dass sie aber nicht direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen, zeigt m. e. der umstand, dass die rahmenerzählung bei den jainisten eine ganz andere und wahrscheinlich sehr alte ist, worauf ich sofort zurückkomme. In dieser rahmenerzählung steckten wohl mehrere geschichten, unter welchen auch einige mit den Vetālaerzählungen identisch waren.

Schliesslich komme ich zur rahmenerzählung, d. h. zum berichte von Kaṇayamanjarī, die dem könige nachts geschichten erzählt. Oben ist schon bemerkt worden, dass Meyer und Pavolini diese geschichte mit der rahmenerzählung von Scheherezade in '1001 nacht' zusammengestellt haben; tatsächlich bietet sich ja auch hier eine so schlagende analogie, dass man kaum an selbständige entstehung innerhalb zweier verschiedenen literaturen denken kann. Da die arabische geschichte nicht gut nach Indien gebracht worden sein kann, so muss ein entgegengesetztes verhältnis angenommen werden. Bekanntlich hat lange grosse uneinigkeit über die entstehung und quellen von '1001 nacht' zwischen den verschiedenen forschern gewaltet, seitdem v. Hammer und de Sacy in der zeit um 1820—30 ihre ganz entgegengesetzten ansichten darüber aufstellten.[2] Jetzt scheint es aber — soviel ich verstehe — als ob die ansicht v. Hammers im grossen und ganzen gesiegt hätte. Man nimmt also an, das der ursprüngliche kern des werkes die pehlewitische märchensammlung 'Hezár afsáneh' sei, die freilich verloren ist, von der aber schon Mas'údi[3] in den 'Goldenen wiesen' ed. Barbier de Meynard IV 89 nachricht bringt, indem er sagt, dass ein werk mit diesem namen (aus dem persischen) ins arabische übersetzt worden sei. Weiter wird diese notiz vervollständigt durch Muhammed ben Ishak an-Nadim Abu Jakub al-Warrak, der in

[1] Bhāṇḍārkar Rep. 1883/84 p. 129. 440.

[2] Meine sehr oberflächlichen kenntnisse der arabischen märchensammlung schulde ich vornehmlichst Østrup, Studier over Tusind og en Nat, København 1891, sowie de Goeje's artikel in Encyclopædia Brittannica.

[3] 943 n. Chr.

Digitized by Google

seinem Fihrist[1] ed. Flügel p. 304 etwa so sagt:[2] 'die ersten, die erzählungen gesammelt und zu büchern zusammengefügt haben, die in ganzen sammlungen aufbewahrt wurden, und welche auch tierfabeln verfassten, waren die alten Perser. Später nahmen die Ashghaniden (die dritte persische dynastie) mit eifer daran teil; unter den Sassaniden wurde das interesse immer grösser. Die Araber übersetzten diese erzählungen und lieferten geputzte und elegante bearbeitungen; selbst verfassten sie auch bücher von ähnlichem inhalt. Die erste arbeit dieser kategoriee war Hezár afsáneh (= Alf khurafah)'. Dann folgt eine kurze inhaltsangabe der rahmenerzählung von Scheherezade. Aus diesen angaben scheint hervorzugehen, dass in der zeit etwa 950—1000 n. Chr. nur der eigentliche kern der '1001 nacht' existierte; weder die Bagdad-erzählungen noch die ägyptischen geschichten gab es damals schon und ebensowenig die geschichten von 'Kalad und Shimas', von den 'sieben vezieren' usw., da diese von Mas'údi aao. als selbständige arbeiten genannt werden. Dieser kern aber war die übersetzung von einem pehlewi-werk, genannt *'Hezár afsáneh'* = 'Die 1000 erzählungen' (arab. *Alf khurafah*), das seinerseits in der Sassanidenzeit entstanden, d. h. aus irgend einem indischen dialekt übertragen worden war. Leider gibt es aber in Indien kein werk, das diesem pehlewi-buch entspricht; an die Bṛhatkathā zu denken geht deswegen nicht gut, weil aus der oben zitierten stelle aus Fihrist hervorgeht, dass die rahmenerzählung in *Hezár afsáneh* nicht dieselbe war, wie die der Brhatkathā, sondern wie die der '1001 nacht'. Es ist jedoch offenbar, dass die quelle der jainistischen kommentatoren Çāntyācārya, Devendra und Lakṣmīvallabha ursprünglich dieselbe gewesen sein muss wie die quelle der persischen sammlung und der '1001 nacht'. Ich wage deswegen obwohl unter weitgehendem vorbehalt die folgende theorie aufzustellen: Devendra sagt in seinem komm. (Jacobi p. 51): *evaṁ Kaṇayamaṇjarīe so rāyā koūhalabhūehiṁ erisakkhāṇaehiṁ chaṁmāse jāva vimohio.* Sechs monate hindurch habe also die kōnigin die neugier ihres gemahles mit ihren geschichten gefesselt, das macht im ganzen 180 erzählungen oder eher 180 nächte, da ja kaum zu vermuten ist, dass die ganze zeit hindurch jede erzählung nur eine nacht gedauert habe. Es wird kühn erscheinen hier etwas vermuten zu wollen —

[1] 987 n. Chr.
[2] Übersetzt nach Østrup a. a. p. 7 f.

Digitized by Google

jedoch glaube ich am ehesten, dass Devendras 'sechs monate' = '180 nächte' nicht gerade ad hoc erfunden sind, sondern dass sich dies wirklich darauf beziehen könnte, dass es eine alte märchensammlung gab, die in der rahmenerzählung von Kaṇayamanjarī wirklich einen zeitraum von 180 nächten (oder so ungefähr) mit verschiedenen erzählungen ausfüllte.

Der titel 'Hezár afsáneh' aber ist, wie schon lange allgemein erkannt worden ist, nicht ganz buchstäblich zu deuten, sondern bezeichnet nur eine hohe zahl im allgemeinen. Und wenn man die erzählungen zusammenführt, die ziemlich allgemein als aus dem persischen stammend betrachtet werden, so scheint es im verhältnis zu dem ganzen werke nicht unglaublich, dass diese ursprünglich etwa 180—200 nächte umfasst hätten. In diesem kern von '1001 nacht' möchte ich also gern die arabische übertragung der indischen erzählungen, über die uns die jainakommentare einigen aufschluss geben, sehen: dies war wahrscheinlich ein in der zeit etwa 400—500 n. Chr. entstandenes jainistisches werk, wo innerhalb einer gemeinsamen rahmenerzählung von der klugen königin und ihrer sklavin allerlei geschichten vereinigt waren, unter denen einige in kürzester fassung bei Devendra und Lakṣmīvallabha bewahrt ist. Dies werk war zum teil mit der Bṛhatkathā identisch und beide gingen also auf eine gemeinsame quelle zurück. Falls sich dies mit einiger wahrscheinlichkeit behaupten lässt, was mir möglich scheint, so ist diese kleine untersuchung nicht wertlos geblieben.

Man kann jetzt freilich einwenden, dass sich von den bei Lakṣmīvallabha bewahrten geschichtchen keine in '1001 nacht' findet,[1] und dass die geschichten ganz kurz und kunstlos erzählt sind. Aber nichts ist ja in Indien gewöhnlicher, als dass ein werk in vielen verschiedenen rezensionen vorkommt — man denke nur an das Pañcatantra und die Vetālaerzählungen; der rahmen bleibt (wenigstens im allgemeinen) unverändert, es werden aber mehr und mehr erzählungen hineingedrängt und wieder andere weggelassen. Und was merkwürdiges läge wohl darin, wenn in dem kleinen bruchstück des alten werkes, das kommentare im 11ten jahrhundert benutzten, sich andere erzählungen fanden als in der alten vorlage der pehlewiübersetzung? Was den zweiten einwand betrifft, so hat der nicht mehr zu bedeuten; denn Çāntyācārya u. a. können einfach

[1] Ob es sich so verhält weiss ich nicht ganz bestimmt.

Digitized by Google

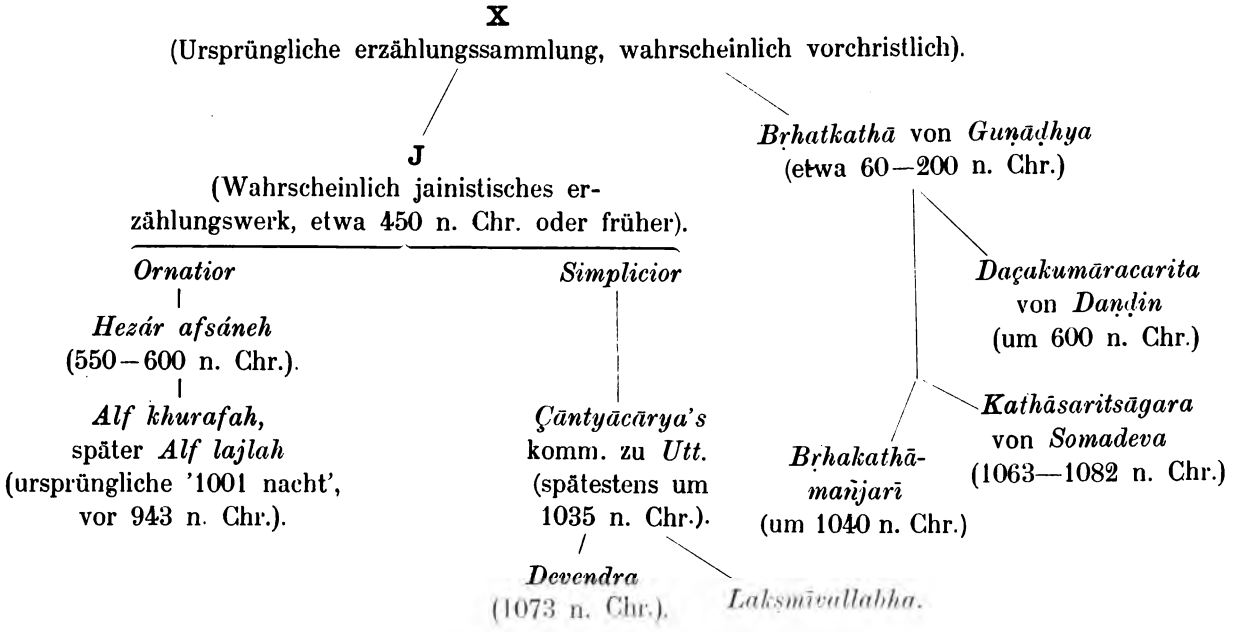
einen *textus simplicior* benutzt haben, der von dem *ornatior* ebensosehr oder noch mehr abwich als der *simplicior* der Çukasaptati von dem *ornatior* desselben werkes. Somit halte ich solche einwände für nicht beweiskräftig und glaube mich der deutlichkeit wegen berechtigt, ein schema aufzustellen, um die verschiedenen phasen des von mir angenommen werkes zu erläutern. Siehe folgende seite.

Dieser stammbaum ist natürlich insoweit sehr unvollständig, als man bei der nicht aufgeklärten geschichte der Bṛhatkathā und des von mir vorausgesetzten jainistischen erzählungswerkes J nicht weiss, ob nicht auch andere, jetzt verschollene schriftstücke im laufe der zeiten aus ihnen hergeleitet wurden. Was weiter die zeit, die ich für J ansetzte — 450 n. Chr. oder früher — anbetrifft, so habe ich nur deswegen einen solchen terminus gewählt, weil ich eine passende zeit vor der übertragung ins pehlewi haben wollte; auch wäre es ja möglich, dass J — falls jainistisch, was mir das glaublichste scheint[1] — in der zeit, wo der jainakanon abschliessend redigiert wurde (454 n. Chr.), zusammengestellt wurde. Es ist jedoch jedermann wohl bekannt, wie äusserst problematisch es ist, ein indisches werk datieren zu wollen, wo nicht ganz bestimmte fakta vorliegen. Dass schliesslich J und Guṇāḍhya zum teil eine gemeinsame quelle gehabt haben, schliesse ich teils daraus, dass sich bei Çāntyācārya spuren der Vetāla-erzählungen bewahrt haben, teils daraus, dass sich in '1001 nacht' mehrere ähnlichkeiten mit Kathāsaritsāgara vorfinden.

Dass '1001 nacht' — das berühmteste aller orientalischen erzählungswerke — in letzter hand aus einer indischen quelle stammt, ist ja schon längst erkannt worden. Ich habe in dieser kleinen studie einen versuch gemacht die quelle etwas näher zu bestimmen. Leider ist dies nur ein ganz schwacher versuch geblieben. Ich glaube jedoch, man wird der frage etwas näher kommen, wenn man das gesamte sagenmaterial der grossen sammlung genau zerlegt und mit vorhandenen parallelen in indischen erzählungen vergleicht — eine aufgabe wofür mir sowohl zeit wie kenntnisse fehlen. Durch eine solche untersuchung würde sich mit etwaiger genauigkeit der inhalt des originals von *'Hezár afsáneh'* feststellen lassen, was ja eine gute hülfe bieten würde. Und mit hülfe von Chauvin's ausgezeichnete 'Bibliographie' wird jetzt eine solche aufgabe wie

[1] Oder J hatte mehrere rezensionen: jainistische, buddhistische, çivaitische usw., wie das Pañcatantra es jetzt hat. Aus einem jainistischen *simplicior* stammt wohl jedenfalls Çāntyācārya.

Digitized by Google



Digitized by Google

die hier skizzierte nicht unlösbar sein. Auch in den folgenden entwicklungsstadien von '1001 nacht' wird sich wohl dabei eine unmenge von indischem material finden lassen: so ist ja z. b. wahrscheinlich der rahmen der Bagdaderzählungen — die geschichte von Harun-ar-Raschid und Djafar — aus der indischen quelle der Saṁyaktva-Kāumudī geholt (s. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 732 ff.) usw.

Denn bei jedem schritt, den die vergleichende märchenkunde tut, zeigt sich immermehr, dass Indien so zu sagen das centralland aller erzählungsliteratur gewesen ist, woraus lange zeit hindurch nach allen richtungen hin ströme von märchen und abenteuern zu den benachbarten und ferner wohnenden völkern geflossen sind.

Digitized by Google

D. *Karakaṇḍu (Karaṇḍu)*[1].

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34, 25 ff. lautet folgendermassen:

[34] 'In der stadt Campā lebte könig Dahivāhaṇa; seine gemahlin war königin Paumāvaī, tochter des Ceḍaga. Einmal bekam sie ein schwangerschaftsgelüste: 'könnte ich nur in königliche pracht gekleidet unter dem schatten des von dem grosskönige gehaltenen sonnenschirms auf dem rücken eines vorzüglichen elephanten garten und wälder besuchen!' Sie wurde niederschlagen; da fragte sie der könig und sie erzählte ihm ihren zustand. Daraufhin bestiegen sie zusammen einen schlachtelephanten; der könig hielt den sonnenschirm [35] und sie ritten nach dem garten. Es war im anfang der regenzeit, und als der elephant von dem kühlen, angenehmen erdgeruch getroffen wurde, erinnerte er sich des waldes. So lief er in der richtung des waldes den weg entlang und die beiden konnten nicht von seinem rücken herunterkommen, sondern wurden nach dem walde geführt. Der könig erblickte einen ficusbaum und sprach zur königin: 'unter jenem baum hin wird er laufen; dann sollst du einen zweig fassen.' Sie antwortete: 'ja', konnte es aber nicht tun. Der könig aber war gewandt und fasste einen zweig; ermüdet, unglücklich und von ratlosigkeit verwirrt gelangte er nach Campā.

[Der elephant führte die königin in den öden urwald, wo sie am ufer eines teiches herabstieg].

Indem sie so der verehrung (des Jiṇa) gedachte, ging sie nach irgend einer richtung; als sie ziemlich weit gekommen, erblickte

---

[1] Ich bin nicht ganz davon überzeugt, dass Pavolini im recht ist, wenn er behauptet *Karakaṇḍu* sie eine jüngere namensform als *Karaṇḍu* und wirklich in der von unserem texte (p. 36, 20) geschilderten weise entstanden.

Digitized by Google

sie einen büsser und ging zu ihm hin. Sie begrüsste ihn und er fragte: 'mutter, woher kommst du?' Da sagte sie: 'ich bin die tochter des Ceḍaga, ein elephant hat mich hierher geführt.' Der büsser war aber ein freund des Ceḍaga. Er ermunterte sie: 'fürchte nichts!' und sprach weiter: 'sei nicht besorgt! Dieser *saṁsāra*, der der grund ist des zusammenseins und der trennung, und der von geburt, tod, krankheit und kummer erfüllt ist, ist ganz wertlos'. Obwohl sie es nicht wünschte, wurde ihr leben durch früchte erhalten, und er leitete sie nach seiner wohnung und sprach: 'von hier an ist die erde gepflügt, da gehen wir nicht. Dies ist der bereich von Dantapura, wo Dantavakka herrscht. Geh deswegen ohne furcht in die stadt, dann wirst du wohlgemut [36] nach Campā gelangen.' Dann kehrte der büsser zurück; sie aber ging nach Dantapura und fragte nach den nonnen. Sie begrüsste die oberin, und diese fragte: 'woher kommst du, o laienfrau?' Paumāvaī erzählte ihr ihre abenteuer. Sie weinte ein wenig und wurde von der oberin beruhigt: 'edelmütige, sei nicht besorgt! Das schicksal ist nämlich unentrinnbar. Es heisst ja:

'Das zusammengeführte trennend und wiederum das getrennte zusammenführend ist das schicksal überaus geschickt beim bewirken des glücks und des unglücks der lebenden wesen.'

Und weiter:

'Im *saṁsāra*, wo reichtum für einen augenblick gesehen wird und wieder schwindet, wo in einem augenblick glück und unglück immer wechseln, wo zusammensein und trennung einander in einem augenblick ablösen, gibt's kein glück[1].

Weil eben der *saṁsāra* eine schatzkammer von vielerlei unglück ist, deswegen wandern die klugen in dieser welt auf dem wege zur glückseligkeit.'

So wurde sie aufgemuntert, geriet in heftige erregung und nahm den schleier bei diesen nonnen. Als sie die weihe verlangte, erzählte sie aus furcht sie nicht zu bekommen nichts über ihre schwangerschaft. Später teilte sie der oberin ihren zustand mit. Im geheimen gebar die nonne und warf das kind mit einem kostbaren shawl und einem siegel auf den friedhof. Da wurde es von dem aufseher aufgehoben, der es seiner frau übergab. Es erhielt

[1] Vgl. zu diesem vers Ausg. Erz. p. 86, 23: *khaṇadiṭṭhanaṭṭhavihave khaṇapariyaṭṭantavivihasuhadukkhe khaṇasaṁjogavijoe saṁsāre re suhaṁ katto.*

Digitized by Google

den namen Avakiṇṇaya. Die nonne aber schloss mit der *cāṇḍāla*-frau[1] enge freundschaft; die übrigen nonnen fragten sie: 'wo ist deine leibesfrucht?' Sie antwortete: 'das kind war tot geboren, so warf ich es weg.' Der knabe aber wuchs dort auf und spielte mit den übrigen kindern. Dabei rief er ihnen zu: 'ich bin euer könig, gebet mir steuer.' Später bekam er eine harte krätze; da sagte er zu ihnen: 'kratzet mich!' Davon erhielt er den namen Karakaṇḍu. Er liebte die nonne gar sehr, und sie gab ihm alle leckereien, die sie als almosen erhielt.

Als er grösser geworden war, hütete er den friedhof. Dahin kamen einmal aus irgend einer veranlassung zwei mönche; in einer laube dort erblickten sie einen stab. Der eine aber kannte die merkmale der stäbe, die so lauten:

'Wenn der stab einen knoten hat, preist man ihn; hat er zwei, dann bewirkt er streit; hat er drei, ist er mit gewinn verbunden, hat er vier, folgt ihm der tod.

Eine rute mit fünf knoten verhindert streit am wege; sechs knoten bedeuten körperliches leiden, sieben aber gesundheit.

Ein stab, der unter der erde vier finger und über die erde einem halben finger misst und sieben knoten hat, wendet rasende elephante ab.

Acht knoten bedeuten erfolglosigkeit; neun knoten bewirken ehre; durch die rute mit zehn knoten aber erlangt man alles.

Eine krumme, eine von würmern zerstochene, eine mit bunten zweigen versehene, eine büschelige (oder: eine hohle)[2] und eine gebrannte rute sowie eine die oben dürr ist, muss mit eifer vermieden werden.

Eine rute mit dicken knoten, von glänzender farbe und einfarbig, eine die derartige merkmale zeigt, wird gepriesen — das muss man kennen.'

---

[1] Näml. die frau des aufsehers.

[2] Prof. Jacobi schreibt mir (29. V. 08): 'Dr. Meyer in Chicago hat eine englische übersetzung der 'Ausgew. Erz.' gemacht, die demnächst gedruckt werden soll. In einer anm. sagt er: *'pollaya* (or *pollara*, which comes to the same thing) I derive from **pūlyaka* (**pūlyara*) from *pūla* 'bunch'; or we may assume a word *pulyaka* from *pula*. The word would thus mean 'knotted, gnarled'. *polla* = *rikta*, *antaḥçuṣira*, used of the hand, I find in Uttarajjh. XX 42. According to that we should rather translate 'hollow'. But being hollow would hardly be considered such a great defect in a cane. *polla* may mean the 'bunched hand' or the fist, German 'die geballte hand' (or 'faust').

Digitized by Google

[37] Weiter sprach er: 'wer jenen stab nimmt, der wird könig werden; man muss aber warten, bisdem er noch vier finger herunter wächst, dann ist er fertig.' Dies hörte der *cāṇḍāla*-knabe und auch ein brahmane. Da grub der brahmane das stück von vier fingern auf und schnitt es ab. Der knabe aber sah es und raubte die rute. Von dem brahmanen wurde er vor gericht gezogen; dieser sagte: 'gieb mir die rute!: Er aber antwortete: 'in meinem friedhof ist sie gewachsen, deshalb gebe ich sie nicht her.' Der brahmane sprach: 'nimm eine andere!' der knabe wollte es aber nicht und tat es auch nicht. [Die richter] fragten den knaben: 'warum gibst du sie nicht weg?' Er antwortete: 'durch die wunderkraft dieser rute werde ich könig werden.' Da lachten die richter und sprachen: 'falls du könig wirst, dann sollst du diesem ein dorf geben.' Er bejahte dies. Der brahmane aber sagte zu seinen genossen: 'lasst uns jenen töten und die rute nehmen.' Das hörte aber der vater des knaben; so verschwand die familie und begab sich nach Kancaṇapura. Dort war soeben ein kinderloser könig gestorben. Das pferd, das als symbol der herrschaft galt, ging zu ihm, der draussen schlief, wandelte um ihn rechts herum und blieb stehen. Als ihn die stadtbewohner voll ehrfurcht sahen — ihn, der glückliche merkmale trug — da rief man 'heil!' und die freudenpauke wurde geschlagen. Er aber stand gähnend auf. Beruhigt bestieg er das pferd und sollte hineingeführt werden. Die brahmanen aber sagten: 'er ist ein *cāṇḍāla*' und wollte ihn nicht hineinkommen lassen. Da ergriff er die kostbare rute; die begann zu brennen. Sie aber erschraken alle. Dann wurden von ihm die *cāṇḍāla* aus Vāḍahāṇaga (oder die familie Hariesa unter den *c.*)[1] zu brahmanen gemacht. Darüber heisst es:

[2]Von dem sohne des Dadhivāhana, dem könige Karakaṇḍu, wurden die in Vāṭadhānaka wohnenden *cāṇḍāla* zu brahmanen gemacht.'

Er aber warf seinen rufnamen Avakiṇṇaga weg und nahm den von den knaben erfundenen namen Karakaṇḍu an. Nach einiger zeit kam jener brahmane zu ihm und sprach: 'gieb mir ein dorf!' Er antwortete: 'nimm welches du wünschest!' Jener aber sagte: 'ich wohne in Campā, gieb mir also dort ein dorf!' Da gab er ihm einen brief an Dahivāhaṇa mit [worin es hiess]: 'gieb

[1] Vgl. weiter unten.
[2] Dieser vers ist auf sanskrit abgefasst.

Digitized by Google

diesem brahmanen ein dorf! Ich werde dir ein dorf oder eine stadt, welches du verlangen möchtest, dafür geben.' Dahivāhaṇa aber wurde sehr zornig [und sagte]: 'jener elende *cāṇḍāla* kennt sich selbst nicht.' Der bote kehrte zurück und erzählte alles; Karakaṇḍu zürnte gar sehr. Er belagerte Campā, viel streit entstand. Dies bekam die nonne zu hören und mit dem gedanken: 'mögen nicht viele menschen getötet werden' bat sie die oberin um urlaub und ging noch Campā. Sie liess Karakaṇḍu rufen und verriet das geheimnis: 'jener ist dein vater'. Da befragte er seine (pflege)eltern, und diese erzählten ihm alles. Er konnte aber aus stolz nicht weichen. So ging sie nach Campā in den königlichen palast; sie wurde erkannt, die sklavinnen warfen sich weinend ihr zu füssen. Der könig hörte es, kam herbei, begrüsste sie, bot ihr einen sitz an und fragte nach ihrer leibesfrucht. Sie antwortete: ‚es ist gerade jener, der deine stadt belagert.' Von freude erfüllt ging er aus der stadt hinaus und traf mit Karakaṇḍu zusammen, gab ihm die beiden reiche und wurde mönch.

Karakaṇḍu aber bekam eine grosse macht. Er liebte rinderherden gar sehr und besass deren viele. Einmal im herbst sah er ein kräftiges, weisses kalb und sagte: 'dessen mutter sollt Ihr nicht melken, und bisdem es grösser wird, [38] lasst es die milch der anderen kühe trinken!' Die hirten gehorchten ihm. Das kalb wurde ein sehr grosser stier mit kräftigen hörnern; da sah ihn der könig. Der stier war aber sehr kampflustig. Nach längerer zeit sah ihn der könig wieder — einen alten stier mit grossem körper, der von den jungen stieren umdrängt wurde. Er fragte die hirten: 'wo ist jener stier?' Sie zeigten ihn in diesem zustande Und sprachen:

'Durch wessen brüllen die übermütigen, stolzen stiere mitten auf dem viehhof auseinandergejagt wurden — jener stier, von dem der alte stolz geschwunden ist, mit triefenden augen und sich bewegenden, entstellten lippen muss das umdrängen der jungen stiere ertragen.'

Als der könig ihn so sah, befiel ihn kummer. Er dachte über die vergänglichkeit nach: 'ach, dieser stier, der so aussah, ist jetzt so elend geworden. So sind im *saṁsāra* alle dinge unbeständig; und auch der reichtum — die bedingung des genusses und die ursache der grossen verblendung — ist unbeständig. Es heisst ja auch:

Digitized by Google

'Der reichtum — unbeständig wie der regenbogen, schnell dahinschwindend wie der blitz, der dem auf den füssen haftenden staub ähnelt — ist dem gesetz der unbeständigkeit unterworfen.

Reichtümer ziehen die diebe fort, die fürsten plündern sie; die kobolde verbergen sie und unsere feinde erhalten sie.

Feuer möge alles verbrennen, überschwemmung alles zerstören — denn der zornige Jama nimmt doch schliesslich alles weg.'

Und weiter ist ja das zusammensein mit weibern — die ursache des höchsten genusses — vergänglich, denn:

[1]'Wie in der abenddämmerung viele vögel sich auf einem baume versammeln — wanderern ähnlich die aus fernen ländern kommend in einer reiseherberge zusammentreffen — am morgen aber alle nach verschiedenen gegenden fortfliegen, so leben in einer familie viele seelen — je nach ihren taten als menschen, götter oder tiere geboren — zusammen; beim tagesanbruch des todes aber gehen sie jeder nach seinem ort.'

[2]Mensch und mensch, der tor und der träge irren in den strassen der stadt umher, drängend und stossend, von vielen leuten dicht umdrängt. Dies sehend wie in kürze der mensch im augenblicke hinsinkt, geht er durch alter und krankheit zu grunde: schwer ist's ihm zu helfen.'

So heisst es ja:

'Vor und bei der geburt, im kindes-jünglings- und greisenalter gehen die seelen in allen zuständen auseinander wie ein tongefäss.'

So denkend erlangte er die erleuchtung und wurde ein *patteyabuddha;* nachdem er sich fünf handvoll haar ausgerauft hatte und von den göttern die merkmale erhalten hatte, wandelte er umher. Darüber heisst es:

'Der könig von Kalinga, der einen weissen, schöngewachsenen stier mit wohlgeformten hörnern mitten auf dem viehhof gesehen und reichtum und not bedacht legte das gelübde ab.'

Die geschichte des Karakaṇḍu steht wie die übrigen *patteya-*

[1] Vgl. zu diesen versen eine stelle in Devendra's komm. zu Utt. XXII (A fol. 231[b], B fol. 194[a]): *(cintesu) saṁjhāsamayasamāgamekkataruvāsisauṇāṇaṁ va thevasaṁjogattaṁ piyaputtāibandhajaṇāṇaṁ.*

[2] Jacobi Ausg. Erz. p. 157 bezeichnet die übersetzung der *apabhraṁça*-strofe als unsicher. Da ich nichts zur ausbesserung des textes beihelfen kann, bin ich ihm gefolgt.

Digitized by Google

buddha-biographien im kommentar zu Utt. XVIII 45—46. Eine der fassung des Devendra ähnliche Karakaṇḍu-biographie findet sich in dem Kathākoça des Çubhaçīlagaṇi (worüber s. Leumann bei Tawney Kathākoça p. 240 f.)[1].

Sonst schweigt die tradition, soviel ich sie kenne, über Karakaṇḍu (Karaṇḍu). Ich weiss mit ausnahme des jāt. 408 keine einzige stelle, wo dieser herrscher des Kaliṅga genannt wird. Seine erleuchtung, sowie sie bei Devendra erzählt wird, ist eine variante zur geschichte von Dummuha im jāt. 408, wo ein liebeskranker alter stier von einem jüngeren nebenbuhler totgestossen wird, was zur bekehrung des königs führt.

Ein locus communis in der erzählungsliteratur ist ferner die geschichte davon, wie Karakaṇḍu die königswürde erlangte[2]. Da es allzu weitläufig sein würde und auch unnötig ist, alle mir bekannten stellen aus der literatur anzuführen, die diesen brauch erwähnen, weise ich nur auf J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 94 f. n. 1 und Tawney Kathākoça p. 4 n. 1 hin, wo mehrere solche stellen gesammelt sind[3]. Was wieder die sonderbare geschichte mit den verschiedenen ruten betrifft, wovon ja memorialverse p. 36,$_{26}$ ff. überliefert sind, so steckt m. e. darin ein sehr alter volksglaube, worüber mir aber leider keine anderen indischen zeugnisse vorliegen. Der glaube nämlich, dass ein auf irgend eine art beschaffener stab jemandem glück und macht zuführe, scheint mir eng mit dem sehr alten glauben von der wünschelrute in zusammenhang zu stehen — ein stab womit man nicht nur wasser[4] sondern auch verborgene schätze usw. an den tag bringt. Weiter hängt wohl auch mit diesen vorstellungen der glaube an das rutenorakel (rhabdomantie) zusammen, das durch Herod. IV 67, Tac. Germ. 10 und Amm. Marc. 2, 24 als bei Skythen (Iraniern), Ger-

[1] Diese nachricht habe ich wahrscheinlich mündlich von Prof. Jacobi erhalten.

[2] p. 37,$_{12}$ ff.

[3] Tawney aao. erinnert an die list des Oibares in Herod. III 85. Und tatsächlich ist es ja nicht unmöglich, dass wir in diesem brauch bei der königswahl einen rest des alten pferdeorakels (worüber vgl. Hehn Kulturpflanzen[6] p. 44), das sonst bei Persern, Germanen und Slaven vorkam, auch in Indien finden.

[4] So was glaubten wohl auch die Semiten im altertum; vgl. die art, wie Moses in der wüste wasser hervorbringt in Num. XX 11. Sein stab war ja auch sonst eine zauberrute, Exod. IV 2—5 usw.

Digitized by Google

manen und Alanen existierend bezeugt wird[1]. Tacitus erzählt, dass *'virgam frugiferae arboris decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos .... spargunt'*; die *'notæ'* waren vielleicht — mindestens in einigen fällen — nur knoten oder knospen wie in unseren versen. Jedenfalls liegen in dem glauben an wunderkräftige ruten vorstellungen vor, die in die graue vorzeit hinaufreichen. Der stab des Karakaṇḍu ist auch darin ein wunderding, dass er zu flammen oder leuchten beginnt, als er den widerspenstigen brahmanen gezeigt wird (p. 37,16).

Nach diesen kleinen nebenbemerkungen gehe ich dazu über, einen zusammenhang der geschichte des Karakaṇḍu mit anderen sagenkreisen zu suchen. Leider ist das resultat beinahe ganz und gar negativ.

Ein historischer kern steckt vielleicht darin, dass Karakaṇḍu die *cāṇḍāla* zu brahmanen machte und möglicherweise auch darin, dass er sohn des Dahivāhaṇa ist. Der name ist, soviel ich weiss, sehr ungewöhnlich; ich kenne ihn überhaupt nur als Dadhivāhaṇa in dem Dadhivāhaṇa-jātaka[2] (jāt. 186, Fausbøll II 101 ff), eine freilich phantastische erzählung, vielleicht jedoch nicht ganz ohne historichen hintergrund. Denn falls man von der einleitenden geschichte von der axt, dem topf und dem trommel (drei wunschdinge), die überhaupt nur in sehr losem zusammenhang mit der eigentlichen Dadhivāhana-geschichte steht, absieht, verbleibt, dass Dadhivāhaṇa, der ein von seinen eltern verstossener abenteuerer war, durch auffindung eines wunderbaren edelsteines und verwendung desselben allmählich könig in Benares wurde. Dies stimmt ja ziemlich gut zu unserer erzählung von Karakaṇḍu, der als *cāṇḍāla* lebte und durch den zauberstab könig wurde. Aber wir können vielleicht noch weitere schlüsse ziehen: im Kumbhakārajāt. (jāt. 408) wurde, wie wir uns erinnern, Karakaṇḍu durch den anblick des geplünderten mangobaumes zum nachdenken über die höchsten dinge gebracht. Das jāt. 186 erzählt aber eine episode, die, nachdem Dadhivāhana könig geworden war, eintraf: D. hatte einen mangobaum, der aus dem göttergarten stammte, und dessen früchte überaus süss waren. Bisweilen sandte er anderen königen solche früchte als gaben; um aber zu verhindern, dass jemand

[1] Vgl. Schrader Reallex. p. 506, der übrigens die wichtige Ammianusstelle übersieht.

[2] In MBh. XII 1715 ff. wird unter den *kṣatriya*, die der verfolgung durch Rāma Jāmadagnya entrannen, ein Bṛhadratha, sohn des Diviratha und enkel des *Dadhivāhana*, mit aufgezählt.

Digitized by Google

sich solche bäume verschaffte, durchbohrte er zuerst den kern der früchte. Ein könig, der dies zu wissen bekam, sandte einen geschickten gärtner um die mangofrüchte des D. zu zerstören; der gärtner setzte *nimba*-bäume und *pagga*-schlingpflanzen rund um den mango und dadurch bekamen die früchte bitteren geschmack. Bodhisattva aber, der minister des Dadhivāhana war, sah die ursache und die schädlichen bäume wurden entfernt. Der vers, den Bodhisattva spricht, lautet:

(2). *Pucimandaparivāro ambo te Dadhivāhana,*
mūlaṁ mūlena saṁsaṭṭhaṁ, sākhā sākhā nisevare,
asataṁ sannivāsena ten' ambo kaṭukapphalo.

Es liegt ziemlich nahe in dieser erzählung eine alte bekehrungsgeschichte sehen zu wollen und den sens moral zu ziehen: wie der mango alleinstehend süsse früchte trug, durch zusammensein mit anderen bäumen aber bitter wurde, ebenso wird der mensch, wenn er allein lebt, gut, schlecht aber durch verkehr mit der welt. Der übersichtlichkeit wegen gebe ich eine kurze parallelle zwischen Dadhivāhana und Karakaṇḍu:

Dadhivāhana:	*Karakaṇḍu:*
Jāt. 186.	Devendra zu Utt. XVIII 45.
D. ist ein von seinen eltern verstossener abenteurer.	Karakaṇḍu ist sohn des Dahivāhaṇa in Campā und der königin Paumāvaī. Er wird in einer *cāṇḍāla*familie gross gezogen.
D. gerät in besitz eines wunderbaren edelsteines; mit dessen hülfe bemächtigt er sich dreier wunschdinge und wird könig in Benares.	K. bemächtigt sich einer zauberrute; durch diese wird er könig in Kāliṅga.
	Jāt. 408.
D. besitzt einen sehr schönen mangobaum. Ein fremder gärtner zerstört die früchte, indem er rund um den baum pflanzen mit bitteren früchten setzt. Bodhisattva, minister des D., versteht die ursache, und D. lässt die schädlichen bäume entfernen.	K. sieht am eingang seines gartens einen mangobaum mit süssen früchten. Er nimmt eine frucht; darauf tun alle anderen leute dasselbe, und der baum wird ganz zerbrochen.
	(Als K. dies sieht, wird er bekehrt und erlangt die *paccekabuddha*würde).

Digitized by Google

Darin, dass die sagen von Dadhivāhana und Karakaṇḍu so viel ähnlichkeiten enthalten, möchte ich einen beweis dafür sehen, dass die nachricht über das verwandtschaftsverhältnis zwischen diesen beiden richtig ist, d. h. aus der alten quelle des Devendra und des jātaka herrührt.

Weiter findet sich in der Karakaṇḍubiographie eine geschichte, die wohl aus irgend einer alten epischen quelle stammt — die von den in den brahmanenstand erhobenen *cāṇḍāla*. Es heisst darüber, dass die brahmanen sich weigerten den Karakaṇḍu zu empfangen unter dem vorwand, er wäre ein *mātaṅga* (= *cāṇḍāla*)[1]. Karakaṇḍu verscheucht aber die widerspenstigen; dann heisst es weiter: *tahe teṇa Vāḍahāṇagā Hariesā dhijjāiyā kayā. uktaṁ ca:*

Dadhivāhanaputreṇa rājñā ca Karakaṇḍunā
Vāṭadhānakavāstavyāç cāṇḍālā brāhmaṇīkṛtāh.

Nach dieser stelle wären also die sogenannten *Harikeçāḥ* 'die blondhaarigen' eine *cāṇḍāla*-clan im lande Vāṭadhāna. Dieses land lag aber nach Pargiter zu Märk. P. LVII 35 in 'the territory stretching from Pañcanada to Ganges', vgl. MBh. V 598 ff.:

tataḥ Pañcanadañ cāiva kṛtsnañ ca Kurujāṅgalaṁ
tathā Rohitakāraṇyaṁ Marubhūmiçca kevalā
Ahicchattraṁ Kālakūtaṁ Gaṅgākūlañ ca, Bhārata,
600. *Vāraṇaṁ Vāṭadhānañ ca Yāmunaç cāiva parvatah*
eṣa deçaḥ suvistīrṇaḥ prabhūtadhanadhānyavān
babhūva Kāuraveyāṇāṁ balenātīva saṁvṛtaḥ.

Weiter bestätigt MBh. II 1190, dass Vāṭadhāna zu den westlichen landschaften gehört, da es unter denen mit aufgezählt wird, die Nakula vor dem *rājasūya* des Yudhiṣṭhira eroberte. Weiter wird Vāṭadhāna in MBh. VI 334, 2405[2]; VII 398; VIII 3650; Märk. P. LVIII 44; Vāyu-P. 45,115[3]; Varāh. Mih. Bṛh. S. 14,26. 16,22 usw. genannt. Einen fürsten von Vāṭadhāna nennt MBh. I 2699; V 86.

---

[1] *Mātaṅga* = *cāṇḍāla* kommt öfters vor (Ausg. Erz, Kād. usw.). Ein könig oder häuptling der Çabara heisst Mātaṅgaka in Kād. ed. Peterson I p. 31,23 usw. Ein asket aus *cāṇḍāla*-familie heisst *Mātaṅga-paṇḍita*, jāt. 497 u. a. (s. ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1).

[2] Wo die Calcutta-ausgabe fehlerhaft *Vāradhāna* hat.

[3] Wo die hdschr. *Vāḍhadhāna* lesen.

Digitized by Google

Zu dieser nachricht stimmt gut, was wir aus Devendras's kommentar[1] zu Utt. XII 1 ff. erfahren: das Utt.-kapitel[2] handelt wie bekannt von dem heiligen *Hariesa-Bala* (oder *Balakoṭṭha*) und Devendra erklärt seinen namen so, dass er *Bala(koṭṭha)* hiesse und häuptling einer *cāṇḍāla*-clan, genannt *Hariesā* (= *Harikeçāh)*, die in der nähe des Ganges wohnten, wäre. Da ja Vāṭadhāna zwischen Pañcanada und Ganges lag, widersprechen sich die beiden stellen bei Devendra nicht.

Weitere nachrichten über die bevölkerung in Vāṭadhāna erfahren wir aus Manu XI 21, wo es folgendermassen heisst:

vrātyāt tu jāyate viprāt pāpātmā Bhṛjjakaṇṭhakaḥ
Āvantya-Vāṭadhānāu[3] *ca Puṣpaçāikhara eva ca.*

Die Vāṭadhāna werden also hier als *vrātya*-abkömmlinge bezeichnet. Nach Fick Soz. glied. p. 5 ff. scheint es aber ganz deutlich, dass Manu mit *vrātya* nur antochtone stämme meint, die nie ihre kastenpflichten vernachlässigten, einfach deshalb weil sie solche nie gehabt haben und überhaupt nur theoretisch einen platz in dem kastensystem einnahmen. Dass sich die bewohner von Vāṭadhāna ausschliesslich mit kriegsdienst beschäftigt hätten, ist wohl ebenso wahr wie die nachricht bei Govindasvāmin, dass überhaupt alle *vrātya* späher gewesen wären(!).

An zwei stellen des Mahābhārata wird aber speziell von den 'brahmanen in Vāṭadhāna' gesprochen: in II 1190 heisst es, dass Nakula die 'brahmanen in Vāṭadhāna' besiegte, in II 1826 dass die 'brahmanen in Vāṭadhāna' dem Yudhiṣṭhira gaben brachten. Gerade diese etwas unerwartete hervorhebung der 'brahmanen in V.' — besonders an der ersten stelle — scheint die vermutungen über den wert der Manustelle zu bestätigen. Dem epischen verfasser oder zusammensteller ebenso wie dem rechtskundigen[4] schienen wohl die Vāṭadhāna — die grosse menge der bevölkerung wenigstens — als verächtliche *vrātya*, die zu nennen überhaupt nicht der mühe wert war. In scharfem gegensatz zu ihnen standen die 'brahmanen in Vāṭadhāna' d. h. wohl einzelne ansiedelungen von

---

[1] Bei Jacobi SBE. XLV p. 50 n. 1.

[2] S. darüber ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1.

[3] Nandana hat hier *Vāḍhaghāna*, Kullūka *Vāḍhadhāna* (vgl. Vāyu P. 45,115 oben). Nach Uçanas' Nitiçāstra bei Govindasvāmin leben die Āvantya und Vāṭadhāna von kriegsdienst.

[4] Über die enge verwandtschaft zwischen MBh. und Manu vgl. bes. Bühler's vorrede zu SBE. XXV und Jolly GIAPh. II: 8, p. 15 f.

Digitized by Google

brahmanen aus den in der nähe liegenden hochbrahmanischen gegenden. So wird wohl auch der von Devendra zitierte vers, wo von den 'in Vāṭadhānaka wohnenden cāṇḍāla' (= die autochtonen bewohner jener gegend) gesprochen wird, aus irgend einer dem grossen epos und den rechtsbüchern nahestehenden quelle stammen.

Es bleibt aber noch eine frage zu erörtern — die allerschwierigste, über welche ich leider keine klarheit zu gewinnen vermag. Es ist durch die übereinstimmung zwischen Devendra und dem Kumbhakārajātaka ganz sicher, dass man Karakaṇḍu als könig von Kāliṅga schon in alter tradition kannte. Wie konnte aber ein könig eines südöstlichen reiches was zu tun haben mit einem stamme, der im nordwesten ansässig war? Es scheint mir hier nur ein weg zur erklärung offen zu stehen, der aber voraussetzt, dass unserer erzählung ein bestimmter historischer grund unterliegt, was mir übrigens gar nicht unglaublich erscheint: ich setze dann voraus, dass Karakaṇḍu, sohn des Dadhivāhana in Campā, unter den urbewohnern in Vāṭadhāna grossgezogen worden war und später nach dem osten Indiens zurückkehrte, wo er allmählich herrscher über die beiden reiche von Kāliṅga and Campā wurde. Denn die geschichte von dem streit zwischen vater und sohn braucht nicht zu den ursprünglichen zügen der geschichte zu gehören[1] — man kann sie ruhig auslassen und annehmen, dass Karakaṇḍu zuerst der nachfolger seines vaters wurde und dann allmählich die südlichen reiche eroberte. Ich gebe gern zu, dass diese erklärung, die darauf ansgeht, dass die pflegeeltern Karakaṇḍu's zu den autochtonen in Vāṭadhāna gehörten, welche später durch ihn zu brahmanen erhoben wurden, kühn ist, um so mehr, weil es aus Ausg. Erz. p. 36,1 ff. hervorgeht, dass er in Dantapura[2] geboren war; ich sehe aber keine andere möglichkeit — es wäre dann die dass seine pflegeeltern aus der clan der Harikeça in Vāṭadhāna stammten, obwohl sie im Kāliṅgareiche wohnten und dass es also nur ihre alten stammesgenossen waren, die erhoben wurden. Leider bleibe ich hier bei einem absoluten non liquet stehen.

Ich weiss nichts mehr über Karakaṇḍu zu sagen. Bleiben alle gestalten der vier grossen heiligen Dumuha, Nami, Naggai und Karakaṇḍu vom dunkel der grauen vorzeit verhüllt, so trifft dies

[1] Man vergleiche die gar analoge schilderung von dem bruderkrieg in der erzählung von Nami, Ausg. Erz. p. 47.

[2] Die hauptstadt in Kāliṅga.

Digitized by Google

doch am meisten für den letzten zu. Vielleicht wird es anderen forschern besser gelingen den zügen ihrer lebensgeschichten lebhaftere farben zu verleihen und sie in besseren kontakt mit der wirklichen geschichte zu setzen als das mir zu tun vergönnt war. Leider ist aber in Indien die wirkliche geschichte — mindestens in den älteren perioden — so sehr mit allerlei mythen und sagen vermischt, ja, sogar hinter solchen verborgen und der sinn für wirkliche biographie so unentwickelt, dass wir wohl niemals völlige klarheit über diese dinge bekommen werden.

Digitized by Google

Nachträge.

Zu p. 1 z. 18: eigentlich soll es statt 'im Himālaya' im Anuhimavant heissen.

» » 2 » 11: *sanandighoṣa-* als epithet des wagens kommt auch in Āup. S. § 49 VIII vor; nach dem komm. ist *nandi* die musik der 12 gebrauchlichen instrumente; es muss also heissen: 'wagen . . . . mit klang von allerlei instrumenten . .'

» » 3 » 29: über *saṁmiñjayati* vgl. auch Oldenberg KZ. 25, 324, Fausbøll SN. II p. 49 und K. F. Johansson Shāhbāzgarhi I 165.

» » 7 » 38: der vers im Vṛddha-Cāṇakya (XI 15) lautet:

parakāryavihantā ca
dāmbhikaḥ svārthasādhakaḥ
chaladveṣī mṛduḥ krūro
vipro mārjāra ucyate.

» » 9 » 23: es giebt wie bekannt 'sieben edelsteine eines *cakravartin*'; hier sind wohl aber wirkliche edelsteine beabsichtigt, deren es auch sieben giebt: *vāikrānta, sūryakānta, hīraka, māuktika, candrakānta, rājāvarta* und *garuḍodgara*, vgl. Praphulla Chandra Ráy, A History of Hindu Chemistry, London 1907, I p. 99 ff.

» » 14 » 3: *kibbisakārī* auch SN. 665 ff.

» » 15 » 34: über *rājino*, das ich fehlerhaft beurteilt habe, s. Franke P. u. Skt. p. 120 ff.

» » 17 » 13: zu Mhv. III 456,1—2 vgl. auch SN. v. 201:

Khādanti naṁ supānā ca[1]
sigālā ca vakā kimī,
kākā gijjhā ca khādanti
ye c'aññe santi pānayo[2].

[1] B[ai] *suvāṇā va.*
[2] B[ai] *pāṇino.*

Digitized by Google

Zu p. 17 z. 19 ff.: SN. v. 675 (in anm. 1 erwähnt) lautet:

Khādanti hi tattha rudante
sāmā sabalā kākolagaṇā ca
soṇā sigālā paṭigijjhā
kulalā vāyasā ca vitudanti.

Die worte *sāmā sabalā* (besser wohl *Sāmā Sabalā*) geben also noch eine stütze für meine ansicht, dass in jāt. 530 g. 63[a]: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca gijjhā* zu lesen ist.

» » 18 » 6: Zu Mhv. III 456,6 vgl. SN. v. 637[a–b]:

Asipattavanaṁ pana tiṇhaṁ
taṁ pavisanti saṁchiddagattā.

» » » » 13: Zu Mhv. III 456,7—8 und den damit verglichenen strophen vgl. SN. v. 674:

atha Vetaraṇiṁ pana duggaṁ
tiṇhadhāraṁ khuradhāraṁ upenti,
tattha mandā papatanti
pāpakarā pāpāni karitvā.

» » » » 29: Zu Mhv. III 456,12 vgl. SN. v. 667[c–d]:

atha tattaayoguḷasannibhaṁ
bhojanam atthi tathā patirūpaṁ.

» » 19 » 37: Ich bemerke vorläufig, dass die geschichte 'Schakal und pauke' (Pañc. I 2) auch dem verf. der Mṛcchakaṭikā bekannt war, vgl. p. 122,5—8 ed. Stenzler:

je cumbide ambikamādukehiṁ
gade ṇa devāṇa vi je paṇāmaṁ
çe pāḍide pādataleṇa muṇḍe
vaṇe çiāleṇa jadhā midange.

» » 27 » 2: Die lesart in B °*dharmokayena*° ist wohl aus Ap. °*dhammu*° entstanden, vgl. Dhp. Dutr. de Rh. A[3] 10: *dhamu kaena phaṣai.*

» » 31 » 24: Zum ausdruck 'heer des Todes' vgl. auch verschiedene stellen im Padhānasutta des SN. (vv. 425—449), in Lalit. XVIII (und im Mārasaṁyutta des Saṁy. Nik.); s. Windisch, Māra und Buddha p. 1 ff.[1]

[1] *Mārasenā* schon in Mahāv. I 1, 7.

Digitized by Google

Zu p. 44 anm. 2: die erwähnung des jahres 1079 — abfassungsjahr des komm. des Devendra nach Leumann — macht vielleicht in diesem zusammenhang einen befremdenden eindruck, da ja das MBh. nach Bühlers untersuchungen schon um 500 n. Chr. in wesentlich derselben gestalt wie jetzt existierte. Devendra aber setzt wohl eine ununterbrochene tradition von jainakomm., die sogar bis 454 n. Chr. zurück ging, vor, und ich meine also, dass sich die geschichte von Domuha schon da vorfand und somit nicht sicher aus dem epos geholt zu sein braucht.

» » 46 z. 9 ff.: eine geschichte von einem maler, die mit der hier angeführten zum teil übereinstimmt findet sich in KSS. V 28 ff. und Siṁhāsanadvātriṁçikā 1 (Weber I. St. 15, 302).

» » 51 anm. 1: die identität von Mahāsena und Pradyota wird durch den von Lacôte in JA. 10, VII, p. 35 ff. veröffentlichten sarga 1 des Bṛhatkathāçlokasaṁgraha bewiesen, wo der könig in v. 5 Mahāsena, in v. 36 aber Pradyota genannt wird.

» » 52 z. 16: bei Kṣemendra, wo die geschichte von Lohajaṅgha II 76 ff. steht, heisst die courtisane *Rūpiṇī*: Brockhaus hat *Rūpiṇikā*, Durgāprasād aber *Rūpaṇikā*.

» » 59 » 3: bei Kṣemendra findet sich die strophe nicht.

» » 60 anm. 1: in bezug auf den alter des Guṇāḍhya bin ich der allgemein angenommen ansicht Bühlers gefolgt, nach welcher G. im 1:sten oder höchst 2:ten jahrh. n. chr. lebte[1]. Neuerdings hat aber Speyer in seinen 'Studies about the Kathāsaritsāgara', Amsterdam 1908 (= Verhandel. d. Akad v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII : 5) p 44 ff. eine neue ansicht zu begründen versucht: er meint Guṇāḍhya lebte etwa um 400 n. Chr. (p. 56). Ich glaube aber, dass die folgerungen Speyers verfehlt sind und zwar aus folgenden gründen: Speyer

[1] S. Lévi, der früher (Le Theâtre indien p. 317) aus das 3:tte jahrh. n. chr. dachte, scheint jetzt für das 2:te eingetreten zu sein (Le Népal II p. 63).

Digitized by Google

Zu p. 60 anm. 1: sagt (p. 48) von den 1:sten buch, Kathāpīṭha: 'therefore, we are constrained to place the book which records such miraculous things about Sātavāhana and pretends to be composed by Sātavāhana himself (Kathās. 8,87) in a very long time after the historical Sātavāhana. Placing this king as Vincent A. Smith does, in the third quarter of the 1st century A. D. it will be impossible to claim for the Kathāpīṭha and consequently for the Bṛhatkathā a date earlier than the third century of our era, the date fixed by Sylvain Lévi'. Dies ist ganz richtig — oder es wäre eher ganz richtig, wenn die wörter 'and consequently for the Bṛhatkathā' nicht da wären. Ich bin mit Speyer völlig darin einverstanden, dass das Kathāpīṭha eine späte komposition ist — teilt es doch mit Kālidāsa Ragh. 6, 24 die ansicht von dem grossen alter der stadt Pāṭaliputra. s. Speyer p. 54 — nur ist das buch nicht von Guṇāḍhya. Das scheint mir u. a. auch der name des 2:ten buches, Kathāmukha, zu zeigen; auch scheint es ja kaum glaublich, dass Guṇāḍhya mit einer solchen menge phantastischer erzählungen über sich selbst seine arbeit anfangen sollte[1]. M. e. mag man gern das Kathāpīṭha in 4:te jahrh. herabrücken, das bedeutet nichts für den alter des grossen werkes.

Weiter stützt sich Speyer darauf, dass im lambaka Ratnaprabhā (KSS. XLI 9 ff, Bṛhkm. XIV 392 ff.) eine geschichte von Nāgārjuna vorkommt. Dieser, der nach Kern um 150 n. Chr. lebte, könnte natürlich nicht in einem werk, das sehr wahrscheinlich etwa 50—80 jahre früher entstanden sein sollte, erwähnt sein. Freilich nicht; aber das stück von Nāgārjuna kann in eine spätere redaktion der Bṛhatkathā interpoliert geworden sein[2]; oder Nāgār-

[1] Das Kathāpīṭha fehlt in dem Bṛhatkathāçlokasaṁgraha. Vgl. Hertel Südl. Pañc. p. XV ff.

[2] Wir müssen m. e. genau damit rechnen, dass die Bṛhatkathā, das wahrscheinlich ebenso oder beinahe ebenso gross war wie das MBh. auch in ähnlicher weise umgearbeitet worden ist. Ein teil der verschie-

Digitized by Google

Zu p. 60 anm. 1: juna lebte früher als man es angenommen hat. Übrigens lässt es sich vielfach beobachten, dass sich schon bei lebzeiten oder kurz nach dem tode über menschen, die wie Nāgārjuna als zauberkundig und in besitz des höheren wissens angesehen werden, die wunderbarsten geschichten in umlauf kommen. Man braucht nur an die späteren meister des *yoga* denken, z. b. Hemacandra (1088—1172 n. Chr.) oder Bābā Nānak (1469—1539 n. Chr.), über welche schon bei ihrer lebenszeit oder kurz danach wunderbare dinge erzählt wurden, vgl. Bühler Leben d. Hemac. p. 48 usw., Oman Mystics, Ascetics and Saints, London 1905, p. 31 ff. und R. Schmidt, Fakire und Fakirthum, Berlin 1908, p. 35 ff. Besonders belehrend ist der fall des Cāitanya; er lebte 1484—1527 n. Chr. und seine biographieen, von denen die ältesten das Cāitanyabhāgavata des Vṛndāvanadāsa (1507—1589), das Cāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja (geschr. um 1615) und das Cāitanyamaṅgala von Trilocanadāsa (1523—1589) sind, sind voll von wunderlichkeiten. Vgl. Stursberg Das Caitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja, Leipzig 1907.

Weiter beruft sich Speyer darauf, dass sich in KSS. LXX 5 ff., Bṛhkm. IX 172 eine erwähnung des betelkauens sich findet. Kern hat nämlich früher die entdeckung gemacht, dass sich das betelkauen erst bei den schriftstellern des sechsten jahrhunderts findet. Dem sei wie es will — für die datierung des Bṛhatkathā reicht die stelle nicht aus. Speyer sagt selbst (p. 50), dass in den Avadānamālā's das betelkauen nach den mahlzeiten zu Buddha's zeit vorkommt, nicht aber in ihrer vorlage, Avadānaçataka. Es scheint dann etwas wunderlich, falls man nicht

---

denheiten zwischen Somadeva und Kṣemendra lassen sich wohl so deuten, dass die beiden verf. verschiedene rezensionen des Guṇāḍhya benutzten Noch mehr scheint eine solche ansicht durch die spärlichen nachrichte von Lacôte über den Bṛhatkathāçlokasaṁgraha bestätigt zu werden. Dieselben betrachtungen über die Bṛhatkathā finden sich, wie ich nachträglich sehe, bei Hertel Südl. Pañc. p. XIII.

Digitized by Google

Zu p. 60 anm. 1: auch so schliessen könnte: in der Bṛhatkathā spuckte der prinz Mṛgāṅkadatta (von ihm ist a. a. o. die rede) einfach, bei Somadeva und Kṣemendra spuckt er betelsaft.

Einen noch weiteren grund, worauf so grosse wicht gelegt wird, dass eine gänzliche umdatierung des indischen drama daraus zu folgen scheint, führt Speyer p. 51 ff. an. Es ist kurz das folgende: in KSS. LX 118 (119 Brockhaus) heisst es:

dvayor dattapadā sā[1] *ca tayor ucchritayoç calā*
na çaknoti ciraṁ sthātuṁ dhruvam ekaṁ vi-
muñcati.

Diese ganz allgemeine sentenz, die sich sicher an vielen stellen der indischen litteratur finden wird, steht auch in Mudrārākṣasa p. 170 Telang:

atyucchrite mantṛiṇi pārthive ca viṣṭabhya pādāv
upatiṣṭhate Çrīḥ,
sā strīsvabhāvād asahā bharasya tayor dvayor eka-
taraṁ jahāti.

Auch in Tantrākhyāyika I 56 soll der vers vorkommen. Da nach Hertel Tantrākhyāyika näher mit dem Pañcatantra-auszug des Guṇāḍhya verwandt zu sein scheint, schliesst Speyer (p. 52): 'either Viçākhadatta borrowed the stanza from Pañc. respectively from the same authority as Pañc. did, or that oldest recension of Pañc. is younger than Mudrārākṣasa. As to the former member of the alternative, it is expressly stated in Tantrākhy. that the stanza is a quotation *(sādhu cāitad ucyate)*. So it becomes very improbable that Viçākhadatta took it from Pañc. Nor is it likely that he took it from any other text'. Also muss Pañc. aus Mudrārākṣasa citiert haben, und weil die Bṛhatkathā um 400 n. Chr. verfasst ist 'the date of the Mudrārākṣasa is needs to be put at last one generation before that time'. Es ist eigentlich hier nicht der logische fehler — denn es soll ja doch bewiesen

[1] Çrī.

Digitized by Google

Zu p. 60 anm. 1: werden, dass Guṇāḍhya um 400 n. Chr. schrieb, was hier als sicher vorausgesetzt wird — der hier die grösste verwunderung erweckt, sondern die auseinandersetzung über die entlehnung einer solchen strophe wie die angeführte. Es wird jedermann bekannt sein, dass sich strophenähnlichkeiten innerhalb indischer werke in tausenden und wieder tausenden finden. Könnte man also nach der methode Speyer's schliessen, dann wäre es bald mit der chronologie in der indischen litteraturgeschichte gut bestellt; leider — oder vielleicht glücklicherweise — lässt sich das nicht thun, und ich finde also keinen grund dafür von der datierung Bühler's für die Bṛhatkathā oder von der zeitbestimmung des Mudrārākṣasa, die durch Jacobi, Telang und Macdonell zu stande gekommen ist[1], zu weichen.

Schliesslich zieht Speyer (p. 54 ff.) hervor, dass in KSS. LXXXIX 3 und Bṛhkm. IX 2, 718 Nepal genannt wird, dass in KSS. LIII 92 und LXXVIII 11 *dīnāra's* genannt werden, während dem Kṣemendra Bṛhkm. IX 2, 279 *rūpaka's* hat und endlich, dass in KSS. XXXVII 36 ff. die Tājik's erwähnt werden — alles sachen, die nicht von der geringsten bedeutung sein können, da man ja unmöglich bestimmt sagen kann, dass sie wort für wort ähnlich bei Guṇāḍhya vorkamen.

Somit bleibe ich bei der zeitbestimmung Bühler's und sehe im folgenden gänzlich von Speyer's ausführungen ab.

» » 64 » 1: oder *siḍḍha* ist = *siddhapuruṣa* 'zauberer, *yogin*'.

» » 76 z. 14 ff.: eine parallella zu Çukasapt. simpl. 30 findet man in KSS. V 50 ff. = Bṛhkm I 186 ff.

---

[1] Etwa 700—900 n. Chr., falls nicht Jacobi's sehr exakte datierung richtig sein sollte. — Ubrigens noch eine sache: Speyer scheint doch (p. 53) damit einverstanden zu sein, dass Mṛcchakaṭikā älter oder mindestens gleichzeitig mit Mudrārākṣasa ist. Es ist aber aus Mṛcch. p. 67,17—20: *jñātīn viṭān svabhujavikramalabdhavarṇān rājāpamānakupitāṁçca narendrabhṛtyān uttejayāmi suhṛdaḥ parimoksaṇāya Yāugandharāyaṇa iva Udayanasya rājño* ziemlich bestimmt zu schliessen, dass Çūdraka jünger war als Guṇāḍhya. Wie verträgt sich dies mit Speyers hypothese?

Digitized by Google

Zu p. 84 z. 20 ff.: die worte 'frei davon' usw. sind fehlerhaft übersetzt. Es soll heissen: 'mann bist du ja schon — du bist weder ennuch oder noch weib — durch deine früheren thaten, ohne dass ich dich als solchen erkenne. Was weiter die herrschaft des reiches betrifft, wer könnte sie wohl in besitz nehmen, da ich den titel: 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' führe.

» » 91 » 29 » zu dem text des Utt. IX habe ich zwei hdschrr. gelesen, eine, die mir Prof. Jacobi im sommer 1907 in Bonn freundlichst zu verfügung stellte, und eine andere aus der handschriftensammlung der Berliner-bibliothek (Weber Cat. d. Berl. Handschr. 1906).

» » 98 » 33: eine andere jainistische version der sage von Nami findet sich in den Āvaç. erz. XVIII 45.

» » 116 anm. 2: über jāt. 9 vgl. auch Rhys Davids Buddhist Birth Stories p. LII n. 1. — Graue haare als todesboten werden auch in Bṛhatkathāçlokasaṁgraha 1,87 erwähnt.

» » 121 » 2: über Pāuṇḍravardhana — auch die namensform Puṇḍravardhana kommt vor — vgl. auch Stein zu Rājatar. IV 421 (= Kalhaṇa's Chronicle of the Kings of Kas'mīr I p. 160).

» » 140 z. 16: über menschenopfer vgl. auch Tawney I p. 445.

» » 145 » 9: freilich scheint nach J. J. Meyer p. 137 die Padacandrikā der älteste der drei komm. zu sein. Doch enstammt sie wohl einer viel späteren zeit als Daṇḍin, wo dann schon die *pūrvapīṭhikā* der tradition gemäss als dem Daçak. angehörig betrachtet wurde.

» » » » 37: auch der Bṛhatkathāçlokasaṁgraha ist wohl kaum die vorlage des Petrus Alphonsus gewesen. Vielleicht findet sich die geschichte sogar dort nicht.

Digitized by Google

Verzeichniss der druckfehler.

(Die zeilen sind immer von oben an gezählt).

P. 12 z. 31 lies *rāudrakarmebhiḥ* statt *rāndrakarmebhiḥ.*
» 13 » 6 » *tejasaṁyutā* statt *tejasaṁyuta.*
» » » 11 » *yutā* statt *yuta.*
» 14 » 12 » *teṣām* » *tesām.*
» » » 29 » *hasteṣu* » *hastesu.*
» » » 30 » *praduṣṭamānasā* statt *praduṣṭamānasā.*
» » » 31 » *hasteṣu* statt *hastesu.*
» » » 32 » *gātrāṇi* » *gatrāṇi.*
» 15 » 10 » *teṣāṁ* » *teṣaṁ.*
» 16 » 27 » *kṛṣṇehi* » *kṛṣṇehi.*
» » » 28 » *kṛṣṇaprāṇakā* statt *kṛṣṇaprāṇakā.*
» » » 38 » *agnitīkṣṇamukhā* statt *agnitīkṣṇamukhā.*
» » » 40 » *çaktitīkṣṇamukhā* » *çaktitikṣṇamukhā.*
» 17 » 32 » *Çyāma-Çabalāu çoṇau ca gṛdhrāu ca* statt *Sāma-Çabalāu çroṇāu ca gṛddhāu ca.*
» 18 » 21 » *çlakṣṇitāni* statt *çlakṣṇitāni.*
» 19 » 33 » *Samudraçrīr* statt *samudraçrīr.*
» 20 » 10 » *asthibhastrāsadṛkāyo vārdhake* statt *asthibhastrāsaṭṭakkāyo vārdhako.*
» 24 » 1 » Rupaṇikā statt Rūpiṇikā.
» 25 » 36 » *pāṁsukrīḍakaṁ* statt *paṁsukrīḍakaṁ.*
» 29 » 30 » *kīrteṣi* statt *kīrtesi.*
» 31 » 27 » *kāmānāṁ* statt *kāmānām.*
» 32 » 19 » *saṭṭhi* statt *ṣaṭṭi.*
» » » 24 » *ṣaṣṭiṁ* » *ṣaṣṭiṁ.*
» 35 » 10 » *mātaṅgāv* statt *mātangāv.*
» 45 » 5 » Kṛṣṇa statt Krṣṇa.
» » » 13 » Vṛṣaparvan statt Vṛṣaparvan.
» 55 » 32 » *diṭṭhaṁ* statt *ditthaṁ.*

Digitized by Google

P. 72 z. 17 lies *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
» 81 » 12 » Agaladatta statt Adaladatta.
» 83 » 3 » *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
» 92 » 11 » *saddā* statt *sāddā*.
» 93 » 23 » *jujjhāṇaṁ* statt *jujjhāṇāṁ*.
» » » 24 » *appāṇaṁ* statt *appāṇam*.
» 101 » 29 » Kāuṣ. statt Kāus.
» 111 » 33 » *bahūnāṁ* statt *bahūnaṁ*.
» » » 38 » *phalahetū* » *phalahetu*.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

B'D. SEP 29 1913

tized by Google

Digitized by Google